

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE ECONOMIA E RELAÇÕES INTERNACIONAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES INTERNACIONAIS

LÚCIA DE TOLEDO FRANÇA BUENO

**A presença africana na intelectualidade das Paneleiras de Goiabeiras, em
Vitória/ES:**
princípios para diálogo social e políticas públicas com povos e comunidades
tradicionais

Uberlândia

2024

LÚCIA DE TOLEDO FRANÇA BUENO

**A presença africana na intelectualidade das Paneleiras de Goiabeiras, em
Vitória/ES:**
princípios para diálogo social e políticas públicas com povos e comunidades
tradicionais

Dissertação apresentada ao Instituto de
Economia e Relações Internacionais da
Universidade Federal de Uberlândia como
requisito parcial para obtenção do título de
Mestra em Relações Internacionais

Área de concentração: Política Internacional

Linha de Pesquisa: Política Externa e Instituições Internacionais

Orientador: Marrielle Maia Alves Ferreira

Coorientador: Bas'ilele Malomalo

Uberlândia

2024

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

B928 Bueno, Lúcia de Toledo França, 1997-
2024 A presença africana na intelectualidade das Paneleiras de Goiabeiras, em Vitória/ES: [recurso eletrônico] : princípios para diálogo social e políticas públicas com povos e comunidades tradicionais / Lúcia de Toledo França Bueno. - 2024.

Orientador: Marrielle Maia.

Coorientador: Bas'llele Malomalo.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Pós-graduação em Relações Internacionais.

Modo de acesso: Internet.

Disponível em: <http://doi.org/10.14393/ufu.di.2024.368>

Inclui bibliografia.

Inclui ilustrações.

1. Relações Internacionais. I. Maia, Marrielle, 1975-, (Orient.). II. Malomalo, Bas'llele, 1973-, (Coorient.). III. Universidade Federal de Uberlândia. Pós-graduação em Relações Internacionais. IV. Título.

CDU: 327

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:

Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091

Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074

LÚCIA DE TOLEDO FRANÇA BUENO

**A presença africana na intelectualidade das Paneleiras de Goiabeiras, em
Vitória/ES:**
princípios para diálogo social e políticas públicas com povos e comunidades
tradicionais

Dissertação apresentada ao Instituto de
Economia e Relações Internacionais da
Universidade Federal de Uberlândia como
requisito parcial para obtenção do título de
Mestra em Relações Internacionais.

Área de concentração: Política Internacional

Linha de Pesquisa: Política Externa e Instituições Internacionais

Uberlândia, 13 de maio de 2024

Banca Examinadora:

Orientadora: Professora Doutora Marrielle Maia Alves Ferreira (IERI UFU)

Coorientador: Professor Doutor Bas'ilele Malomalo (IHL UNILAB)

Membro Titular: Professora Doutora Andréia Teixeira Ramos (CE UFES)

Membro Titular: Professora Doutora Karine de Souza Silva (PPGRI UFSC)

Membro Suplente: Professora Doutora Débora Figueiredo Mendonça do Prado (IERI UFU)



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Relações Internacional - PPGRI				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado Acadêmico, 86, PPGRI				
Data:	13 de maio de 2024	Hora de início:	18:30	Hora de encerramento:	21:16
Matrícula do Discente:	12212RIT011				
Nome do Discente:	Lúcia de Toledo França Bueno				
Título do Trabalho:	A presença africana nos saberes das Paneleiras de Goiabeiras, em Vitória/ES: princípios para diálogo social e políticas públicas com povos e comunidades tradicionais				
Área de concentração:	Política Internacional				
Linha de pesquisa:	Política Externa e Instituições Internacionais				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	A presença africana nos saberes das Paneleiras de Goiabeiras, em Vitória/ES: princípios para diálogo social e políticas públicas com povos e comunidades tradicionais				

Reuniu-se por meio de tecnologia de webconferência do Instituto de Economia e Relações Internacionais, em sessão pública, da Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Relações Internacionais, assim composta: Professores(as) Doutores(as): Karine de Souza Silva - HL/UNILAB; Andréia Teixeira Ramos - CE/UFES; Marrielle Maia Alves Ferreira PPGRI/UFU orientador(a) do(a) candidato(a) e Bas'Illele Malomalo co-orientador da candidata.

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa, Dr(a). Marrielle Maia Alves Ferreira - PPGRI/UFU, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato(a), agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovado(a).

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora. A Banca examinadora solicitou registro que

recomendam a publicação do trabalho.



Documento assinado eletronicamente por **Marrielle Maia Alves Ferreira, Professor(a) do Magistério Superior**, em 13/05/2024, às 21:17, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **5310977** e o código CRC **B5CFFB9A**.

Dedico este trabalho às minhas mães

*à minha mãe carnal Ana Maria do Carmo Toledo por
compartilhar uma vida de aprendizados comigo, por me
estimular a questionar e por ensinar a apreciar as flores
coloridas rompendo o concreto*

*às minhas avós
Elcana da Silva Bueno e Terezinha da Cunha Toledo,
colos de amor e conexão*

*à toda a família de axé, na figura das mães: a matriarca
Elizabeth L. Campos, mãe Sonia Regina de Campos
(OyaGuerim) e a equede Arlete Aparecida Campos*

AGRADECIMENTOS

A todos os orixás, caboclos, boiadeiros, erês e inquices que nos orientam, criam caminho e com quem compartilhamos cada momento.

Novamente, às minhas mães por me acompanharem em cada passo com abundantes doses de cuidado, sabedoria e insubmissão cotidiana.

Ao meu pai, José de França Bueno, por ter me ensinado a amar a educação, por me apoiar incondicionalmente todos os dias e por atizar o espírito de luta por nossos direitos.

Ao meu irmão caçula Henrique, guerreiro e artista, pelas risadas e ensinamentos desde que você chegou a este mundo. Grande admiração por quem tu é.

À Marrielle Maia, por quem tenho o deleite de ser orientada. Agradeço pela educadora que você é, por ter abraçado os temas raça e África em Relações Internacionais e pela liberdade crítica que me permite viver com a pesquisa científica há quatro anos.

Ao Bas'Ilele Malomalo. Só dizer que é figura de inspiração e “parceria” seria muito pouco. Agradeço por caminhar com humildade apesar da sua grandiosidade enquanto fortalecedor de axé, de vidas.

Agradeço ao Grupo de Pesquisa África-Brasil da UNILAB que hospeda o Programa de Extensão Latitudes Africanas responsável por inquietações que viabilizarmos grande parte dos escritos nesta investigação.

À banca da qualificação - Karine Silva e Andréia Ramos, cujas provocações sensíveis, zelosas e intransigentes construíram um trabalho e uma pessoa mais conscientes.

À paineira Rosinea Alvarange em particular pelos ensinamentos zelosos desde a oficina “Mão no Barro”, a partir de quem estendo minha admiração a todas as paineiras e

À Jamilda Bento, por toda sua grandiosa trajetória, a qual admiro enormemente, por ter me recebido para conversar e ter me preparado um carinhoso muxá pra comer.

A Lucas Martins e André Sapon, os realizadores do Centro Cultural e Artístico Babado com o Museu das Paneleiras, onde educam de forma acolhedora e reivindicativa sobre o ofício das paneleiras

À paneleira Rosinea Alvarange em particular pelos ensinamentos zelosos durante a oficina “Mão no Barro”, a partir de quem estendo minha admiração a todas as paneleiras e envolvimento pela qualidade de vida em Goiabeiras, como tecerei em detalhes nas seguintes páginas.

À professora Rosana Núbia Sorbille, grande educadora que levo para toda a vida com devoção por instigar nossa curiosidade científica através da arte e envolvimento intransigente com a justiça social.

Ao Ivan Felipe Fernandes Gomes, pela felicidade de contar com sua leitura crítica, integralmente dedicada e extremamente competente de todo este trabalho.

À minha amiga Maria Celeste Pitanga Lachini, pela cumplicidade, força e apoio imprescindíveis e carinhosos.

Aos muitos queridos colegas da Secretaria da Cultura do Espírito Santo que apoiaram diretamente nesta pesquisa. Em particular, gostaria de agradecer ao Luiz Henrique Rodrigues por trazer relevantes orientações e alertas no início desta trajetória investigativa, principalmente à Angélica Tulli Neto por toda sabedoria compartilhada e pela incondicional disposição para encontrar fontes de pesquisa. A Nanda Magnago, Verónica Haacke, Vanessa Brandão, Miria Nascimento, Brenda Fernandes, Danilo Ferraz, Rafael Schirmer e a toda a equipe da Gerência de Memória e Patrimônio pelas palavras de incentivo e boas energias.

Ao Filipe Oliveira da Silva, técnico da Superintendência do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional do Espírito Santo (IPHAN ES) pela generosidade e delicadeza em cada conversa, assim como ao Emanuel Vieira e ao Mosquito (Antônio Carlos) pelas imprescindíveis discussões e referências fornecidas.

Ao Grupos de Leitura Oyeronke Oyewumi, coordenado por Tatiana Rosa e Monalisa Carmo, espaço de reflexão acadêmica repleto de denço

Ao Coletivo Negro de Relacoes Internacionais, espaço esse que já nasceu como um aquilombamento radiante.

A Bianca Sizini Faller, que enquanto bibliotecária da Biblioteca Guilherme dos Santos Neves do SESC Glória (Vitória/ES) apoiou desde o início com referências qualificadas e conversas-abraço.

Ao setor de Coleções Especiais da Biblioteca da Universidade Federal do Espírito Santo.

À equipe da Biblioteca Municipal de Vitória Adelpho Monjardim.

Ao Tiago do Arquivo Público do Espírito Santo por ter sempre promovido uma comunicação atenciosa aos detalhes ao fornecer materiais de alta qualidade para a pesquisa.

A todas as pessoas que, mesmo indiretamente, participaram desta construção.



“Pedindo licença: O território e a Rua das Panelleiras de Goiabeiras” Foto: Lúcia Bueno, 2022

RESUMO

Com base nas vivências, nas falas das paneleiras e em pesquisas acadêmicas ou realizadas por órgãos públicos do setor cultural, histórico e artístico, notamos a ausência de pesquisas focadas em compreender a presença da cultura africana no legado intelectual das Paneleiras de Goiabeiras-Velha. A colonização remoldada na contemporaneidade confere riscos à continuidade do ofício, apesar da potência da intelectualidade dos povos e comunidades tradicionais – como se definem as paneleiras – para a preservação das vidas na Terra. Nesse sentido, esta dissertação busca discutir as seguintes questões complementares: De que modo a cultura africana se faz presente no legado intelectual das Paneleiras de Goiabeiras-Velha? Como as expressões culturais de tradição africana interagem com a matriz cultural dos povos originários de Pindorama formando um modo de vida comunitário tradicional resistente à colonização? Para atingir esse objetivo, é necessário analisar a interação das tradições africanas com as expressões culturais dos povos originários, visando entender como essas influências formam uma resistência à colonização ocidental e permitem a reinvenção do legado. Quanto à metodologia, empregamos um abrangente conjunto de técnicas de pesquisa como revisão bibliográfica; pesquisa documental em arquivísticas, bibliográficas, fonográficas; análise fílmica; produções cartográficas; dentre outros. Os materiais utilizados surgem de diversas fontes: a própria comunidade, órgãos da administração pública e entidades privadas. A escrivência aparece como abordagem para interpretação da intelectualidade das paneleiras e ferramenta de auto inscrição da autora. Embora o projeto colonial historicamente busque extirpar a presença da cultura africana e dos povos originários da identidade nacional brasileira, os resultados revelam que a presença africana na comunidade de Goiabeiras transparece em múltiplas expressões culturais, territórios, saberes e identidades. Além disso, o estudo promove discussões sobre os embates entre as tradições afro-confluentes e a cosmovisão ocidental imposta. Detalhamos o surgimento e expansão das hierarquias com base em raça em atenção à necessidade de re-periodização da história da África como anterior ao marco dos anos 1500. Enfim, a contribuição central desta pesquisa reside na construção de princípios para o diálogo intercultural, oferecendo caminhos concretos para a promoção da visibilidade da intelectualidade de povos e comunidades tradicionais, constituindo um meio essencial para a valorização e preservação dessas identidades culturais. Uma das contribuições está em elucidar a importância de se evidenciar a presença africana através de sua intelectualidade tradicional, que contempla holisticamente as dimensões do “sentir” e do “pensar” em harmonia com a natureza, a ancestralidade e as pessoas tanto local quanto internacionalmente.

Palavras-chave: Ofício das Paneleiras de Goiabeiras. Intelectualidade negra. Raça e Racismo. Presença Africana e Relações Internacionais. Diálogo Intercultural.

ABSTRACT

Based on the experiences and speeches of the paneleiras and on academic research or research carried out by public bodies in the cultural, historical and artistic sector, we noticed the absence of research focused on understanding the presence of African culture in the intellectual legacy of the Paneleiras de Goiabeiras-Velha. Colonization remoulded in contemporary times poses risks to the continuity of the craft, despite the power of the intellectuality of traditional peoples and communities - as the paneleiras define themselves - for the preservation of life on Earth. In this sense, this dissertation seeks to discuss the following complementary questions: How is African culture present in the intellectual legacy of the Goiabeiras-Velha potters? How do cultural expressions of African tradition interact with the cultural matrix of the original peoples of Pindorama to form a traditional community way of life that is resistant to colonization? In order to achieve this goal, it is necessary to analyze the interaction between African traditions and the cultural expressions of the original peoples, in order to understand how these influences form a resistance to Western colonization and allow for the reinvention of the legacy. In terms of methodology, we used a wide range of research techniques such as a bibliographical review; documentary research in archives, bibliography and phonography; film analysis; cartographic productions; among others. The materials used come from various sources: the community itself, public administration bodies and private entities. Writings appear as an approach to interpreting the intellectuality of the panellists and as a tool for the author's self-inscription. Although the colonial project has historically sought to extirpate the presence of African culture and native peoples from Brazil's national identity, the results reveal that the African presence in the Goiabeiras community is reflected in multiple cultural expressions, territories, knowledge and identities. In addition, the study promotes discussions about the clashes between Afro-confluent traditions and the imposed Western worldview. We detail the emergence and expansion of hierarchies based on race, with an eye to the need to re-pigment African history before the 1500s. Finally, the central contribution of this research lies in the construction of principles for intercultural dialogue, offering concrete ways to promote the visibility of the intellectuality of traditional peoples and communities, constituting an essential means for valuing and preserving these cultural identities. One of the contributions is to elucidate the importance of highlighting the African presence through its traditional intellectuality, which holistically contemplates the dimensions of "feeling" and "thinking" in harmony with nature, ancestry and people, both locally and internationally.

Keywords: Craft of the Goiabeiras potters. Black intellectual tradition. Race and Racism. African Presence and International Relations. Intercultural Dialogue.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Ilustração 0 – Capa da edição de Goiabeiras-Velha na série de publicações “Nova cartografia social dos povos e comunidades tradicionais do Brasil”	27
Ilustração 1 - Algumas paneleiras e artesãos de Goiabeiras, em exposição virtual realizada pelo Museu das Paneleiras (2023).....	44
Ilustração 2 - Mapa da cidade de Vitória/ES, com destaque para o bairro Goiabeiras	45
Ilustração 3 - Paneleiras no ENEM 2014.....	58
Ilustração 4 - Paneleiras no ENEM 2022.....	59
Ilustração 5 - Mudanças na produção	78
Ilustração 6 - Em rede televisiva aberta, comentarista expressa desprezo pela cultura e ciência africana e advoga em prol de “educação de qualidade”	97
Ilustração 7 - “A construção da identidade de Paneleira” por Dias (2006)	150
Ilustração 8 - Paneleira Sônia Ribeiro, mestra do Ofício das Paneleiras de Goiabeiras.....	151
Ilustração 9 – Paneleira Deoclecina Alves de Jesus	152
Ilustração 10 - Regiões de concentração de população negra até 1888	154
Tabela 1 - Censo da população do bairro de Goiabeiras, em Vitória/ES, por cor ou raça (2010)	155
Ilustração 11 - Mapa do município de Vitória destacando as áreas de abrangência do ofício das paneleiras: Goiabeiras-Velha, Vale do Mulembá e Manguezal	157
Ilustração 12 - Ronaldo tirando barro em jazida do Parque Vale do Mulembá.....	160
Ilustração 13 - Ocupação de migrantes baianos nos morros de Vitória/ES na década de 1990	161
Ilustração 13 - Moqueca servida na panela de barro, com acompanhamentos (arroz, pirão e moqueca de banana-da-terra).....	165
Ilustração 14 - Torta capixaba com seus ingredientes	166
Ilustração 15 - Tipos de panela reconhecidos pelo IPHAN	170
Ilustração 16 - Decorações nas panelas de barro	171
Ilustração 17 - Principais materiais e ferramentas para confecção da panela de barro.....	173
Ilustração 18 - Preparação da cama para queima das panelas.....	176

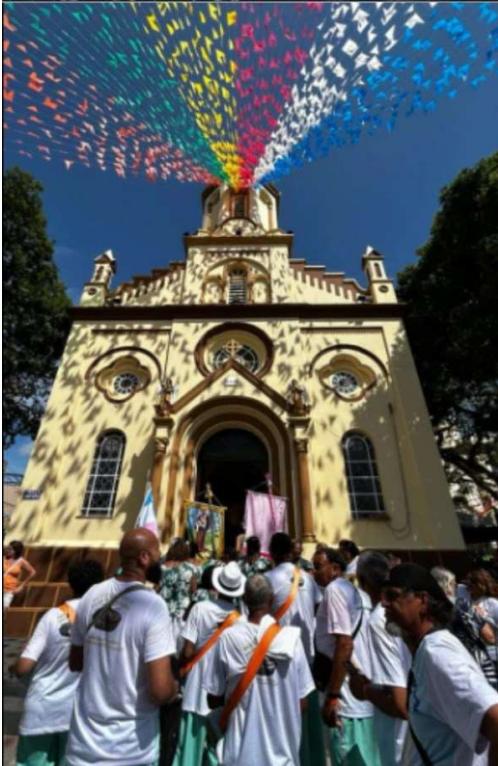
Ilustração 19 – Paneleira Evanilda Fernandes Correa açoitando a panela com vassourinha de muxinga embebida na tinta do tanino.....	177
Ilustração 20 - Banda de Congos de São Benedito, de Caieira Velha, Aracruz, norte do Espírito Santo (acima) e Banda de Congo “Panela de Barro”, de Goiabeiras (abaixo).....	181
Ilustração 21 - Instrumentos da Banda de Congo Panela de Barro.....	183
Ilustração 22 – Banda de Congo de Goiabeiras durante Festa de São Benedito: cortada, puxada e fincada do mastro.....	185
Ilustração 23 - Andor ou charola de São Benedito de Goiabeiras	185
Ilustração 24 - Congueiros posando à frente da Sede do Clube 3 de maio Futebol Clube e Congueiras uniformizadas	187
Ilustração 25 - Estandartes da Banda de Congo Panela de Barro, dedicados a São Benedito e à panela.....	188

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABNT	Associação Brasileira de Normas Técnicas
aEC	antes da Era Comum
APG	Associação das Paneleiras de Goiabeiras
CESAN	Companhia Espírito-santense de Saneamento
CODESRIA	Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais em África
ELPI	Escritório Local de Processos e Inovação
ENEM	Exame Nacional do Ensino Médio
ERER	Educação para as Relações Étnico-Raciais
ES	Espírito Santo
GMP	Gerência de Memória e Patrimônio
HGA	História Geral da África
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IFSP	Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo
INRC	Inventário Nacional de Referências Culturais
IPCC	Intergovernmental Panel on Climate Change
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MAPES	Museu das Paneleiras
NEAB UFU	Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal de Uberlândia
NEGRI	Núcleo de Extensão de Negritude e Indigenato em Relações Internacionais
OMS	Organização Mundial da Saúde
ONU	Organização das Nações Unidas
OSCs	Organizações da Sociedade Civil
OUA	Organização da Unidade Africana
PCTs	Povos e comunidades tradicionais
SETADES	Secretaria do Trabalho, Assistência e Desenvolvimento Social
SPHAN	Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
SUAS	Sistema Único de Assistência Social
UFU	Universidade Federal de Uberlândia
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

SUMÁRIO

CONECTAR-SE COM AS PANELEIRAS	18
Sobre o referencial teórico-epistemológico da pesquisa.....	31
1 BRECHAS E CAMINHOS DE UMA TRADIÇÃO: ORIENTAÇÕES	
METODOLÓGICAS.....	43
1.1 Legado e patrimônio: critérios para atribuição de valor.....	46
1.2 O Genocídio Cultural	68
1.3 Riscos à continuidade do ofício e a potência das paneleiras na Terra.....	77
1.4 A herança africana no modo de vida de Goiabeiras	89
2 - UM JOGO DE MEMÓRIA: A BIO-LÓGICA DAS HIERARQUIAS RACIAIS	
ANTES DE 1500.....	102
2.1 A origem africana da humanidade	105
2.2 As migrações formaram dois berços.....	107
2.3 Neolítico e as novas migrações rumo ao Sul.....	111
2.4 Saques da intelectualidade africana: proto-racismos na antiguidade	114
3 - O RACISMO CONTEMPORÂNEO NO BRASIL: IDENTIDADE NACIONAL E O	
MITO DA DEMOCRACIA RACIAL	126
3.1 Especificidades do Racismo europeu ocidental	128
3.2 Haitianismo e Identidade Nacional.....	135
3.3 Racismo Científico e Mito da Democracia Racial	140
3.4 Políticas Migratórias Eugénistas.....	146
4 - A PRESENÇA AFRO-PINDORÂMICA NA TRADIÇÃO CONCRETA DAS	
PANELEIRAS DE GOIABEIRAS.....	149
4.1 Identidades em dados desagregados por cor e raça	153
4.2 O território: ocupação e aquilombamento no Vale do Mulembá	156
4.3 A técnica: princípios afro-pindorâmicos confluentes na confecção da panela	164
4.4 O Congo de Goiabeiras é o Congo da União, ê iá!.....	179
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	195
REFERÊNCIAS	198
Filmografia	215
Fonografia	217



O mosaico de imagens da página anterior apresenta visualmente parte do processo de confecção da panela.

A imagem superior esquerda (SILVA, 2023c) ilustra não só a retirada de matéria-prima para produção da tinta de tanino necessária à impermeabilização da panela, como também evidencia a sabedoria que atravessa o ofício a partir das vivências no manguezal.

À direita superior, há uma ilustração de uma panela recém-levantada (moldada) por mim e um pedaço da casca da árvore mangue vermelho, que gerará a tintura (foto: Lúcia Bueno, 2022).

As fotografias centrais, em preto e branco, são de autoria de Paulo Silva (2014) e constam no livro “Paneleiras de Goiabeiras: a transformação do barro”. As imagens selecionadas são apenas um recorte de sua arte, com foco na etapa posterior à modelagem e à secagem inicial: o alisamento das panelas com pedra de rio.

No canto direito inferior, há uma frigideira de moqueca de tamanho médio com sua alça decorada por uma figura de um caranguejo, animal frequente no bioma do mangue (Foto: Lúcia Bueno, 2024).

Por último, há um retrato da Banda de Congo Panela de Barro em viagem à cidade paulista Aparecida do Norte para celebração de São Benedito em abril de 2024 (Foto: Facebook da Banda Panela de Barro, 2024).

CONECTAR-SE COM AS PANELEIRAS

Redigir o texto desta pesquisa reflete, por um lado, uma forte identificação com o modo de viver tradicional das paneleiras e a comunidade como um todo e, por outro lado, um exercício de empatia para compreender as especificidades da vida em Goiabeiras e das estratégias de articulação política pela preservação do bem.

A pergunta central que orienta esta investigação pode ser bifurcada nas duas questões complementares que seguem: De que modo a cultura africana se faz presente no legado intelectual das Paneleiras de Goiabeiras-Velha? Como as expressões culturais de tradição africana interagem com a matriz cultural dos povos originários de Pindorama formando um modo de vida comunitário tradicional resistente à colonização? O objetivo geral consiste em explicar de que forma a cultura africana se insere na tradição das Paneleiras de Goiabeiras em confluência com as expressões culturais dos povos originários.

Em outras palavras, esta pesquisa é um trabalho de encruzilhada entre diferentes cosmocepções e cosmovisões. A investigação se propõe a apresentar princípios para o diálogo social e condução de políticas públicas com respeito à diversidade das tradições culturais. Seu foco está em proporcionar elementos para o debate e avançar na melhoria das condições de vida das paneleiras e, como demonstraremos sobretudo no primeiro capítulo, por extensão a todas as vidas na Terra. Assim, refletir sobre a forma como povos e comunidades tradicionais conversam com o Estado brasileiro parece ser meio do caminho e resultado imprescindível. A autoria está menos preocupada em afunilar o aparato teórico-conceitual rumo a uma defesa de posições e mais voltada para congregar referenciais diversos e estudar as possibilidades de costurá-los para promoção de diálogos interculturais.

Importante ressaltar que não buscamos uma essência africana estática e congelada no tempo, mas sim as continuidades de uma matriz cultural hibridizada com outras influências, que vieram a gerar uma síntese identitária e cultural sob incontáveis disputas ontológicas no território brasileiro e, notadamente, no capixaba. Desse modo, partimos de uma interpretação calcada em epistemologias e ontologias africanas que buscam compreender os hibridismos com as culturas dos povos originários de Pindorama. A presença africana na comunidade de Goiabeiras-Velha é latente. Cabe, porém, reiterar que o objetivo desta pesquisa está voltado para a análise da herança africana em interação com as dos povos originários.

Não é a intenção deste trabalho reivindicar que a cultura africana preencha a totalidade do modo de vida das paneleiras. Percebemos a importância de estudar não as culturas africanas

e originárias de forma isolada, cada uma em sua esfera, mas sim a sua confluência devido a investigações prévias que indicam a necessidade de se abordar de que forma essas matrizes culturais se reinventam apesar do colonialismo (BUENO, 2021; MALOMALO, BUENO, 2022). Com base nas evidências encontradas ao longo da pesquisa, parte-se do pressuposto de que ocorre uma confluência entre as tradições originárias e africanas, o que tecemos com o apoio da noção de confluência trazida por Nego Bispo (2023).

Esse encontro entre as matrizes culturais africana e originárias é o que Bispo (2023) chama de confluência. Tal denominação nos auxilia a teorizar a formação da tradição das paneleiras, contemplando os hibridismos culturais na realidade de povos e comunidades tradicionais no Brasil. Ele a define evocando analogias com a natureza. Geralmente, quando pensamos em confluir, a imagem que surge é a do movimento dos rios ou mares. Nesse sentido, ele explica: “Um rio não deixa de ser um rio porque conflui com outro rio, ao contrário, ele passa a ser ele mesmo e outros rios, ele se fortalece. Quando a gente confluncia, a gente não deixa de ser a gente, a gente passa a ser a gente e outra gente – a gente rende.” (BISPO, 2023, posição 56).

Mas quem confluncia e como? Na palestra “O modo de vida quilombola e a sociedade do século XXI” (2019), Bispo fala na confluência entre os quilombos, os terreiros e as aldeias. Em Goiabeiras, essa confluência ocorre através da amálgama que produz as identidades e as expressões culturais no território, dentre as quais vamos destacando o Congo e as benzedadeiras em função de sua presença marcante no modo de viver, perdurando até os dias de hoje. Já percebemos que - através do estudo dos elementos musicais do congo, existe uma confluência afro-pindorâmica em Goiabeiras.

Expor e discutir a complexidade das relações étnico-raciais no Brasil é componente central desta pesquisa. Para tanto, como forma de explicar o conteúdo dos debates na esfera cosmológica, é necessário recorrer a referências que apresentam múltiplos pontos de diferenciação, embora devamos considerar também que são grupos atuantes dentro de um mesmo campo de ativismos, em prol da preservação do modo de vida tradicional ou da equidade racial. Nesse sentido, um aprendizado que depreendemos da sabedoria de Nego Bispo (2015; 2023) e de Tiganá Santana Santos (2019) é a importância da pluralidade a nível do “compartilhamento de saberes”, uma tradução da noção de “produção de conhecimentos”. Na obra de Nego Bispo, a monocultura não é apenas a das *plantations*, para exportação; ela é também a de pensamento e modo de vida, para dominação. A imposição da monocultura ontológica e epistemológica é uma forma de universalização da experiência ocidental de vida.

Em uma epistemologia dos diversos, a realidade é composta por muitas sobreposições, confluências, transfluências. A encruzilhada é espaço onde se encontram elementos, seres ou percepções de mundo excludentes. Nesse sentido, há que se considerar outra maneira de perceber a realidade que não exclui *a priori* uma identidade ou um modo de vida em relação ao outro. Nesse sentido, nesta pesquisa entendemos que a identidade dos povos com os quais trabalhamos podem assumir múltiplas facetas.

Pelos motivos apresentados acima, no pluriverso cultural da investigação trabalhamos sobretudo com duas esferas conceituais: a de “pessoas africanas da sexta região” do continente e a de pessoas “afro-confluentes”. No primeiro caso, cabe pontuar para fins de alinhamento conceitual que no ano de 2003 a União Africana declarou a “Diáspora Africana” como a sexta região do continente, propondo um conjunto de elementos que caracterizam o que é uma região diferente da noção comumente empregada de uma área poligonal contígua. (BUENO; MAIA; MALOMALO, 2024; UNIÃO AFRICANA, 2003). Essa política de cidadania insere-se no quadro do movimento negro na busca pela preservação dos laços com o continente por meio de um retorno físico, espiritual e ontológico a África, uma reivindicação secular sobretudo na vertente pan-africanista. Também podemos empregar o termo “pessoas africanas” para nos referirmos às pessoas correntemente chamadas de “afro-brasileiras”. Contudo, no segundo caso, também levamos em conta a proposta de Nego Bispo (2015; 2023) a respeito das identidades africanas que confluenciam com as dos povos originários pois não podemos negligenciar essa realidade que compõe cultural e demograficamente o Brasil. Em entrevista a Dandara Dorneles, Nego Bispo provoca uma revisão dos termos e categorias utilizados para definir pessoas e povos de matrizes africana e originária de Pindorama:

São pessoas afro-confluentes pessoas que vêm das cosmologias politeístas, ou seja, que vêm das mesmas cosmologias. Essas são pessoas afro-confluentes. Então povos originários daqui, chamados povos indígenas, quando se juntam a nós, e quando se reeditam, inclusive de forma biológica, um filho de uma pessoa africana e uma pessoa originária é uma pessoa afro-confluente. Não é afro-brasileira, é afro-confluente, porque eles têm uma matriz cosmológica muito próxima, muito parecida. (...) afro-brasileiro na verdade é uma coisa que não existe, porque Brasil não é uma cosmologia, Brasil é um estado abstrato, é uma ficção. (DORNELES, 2021, p. 18).

O autor também expõe a diversidade de significantes que podem ser atribuídos ao território que chamamos de Brasil:

E aí você falou afro-pindorama, deixa eu te contar uma história. Nós chegamos no ‘afro-pindorâmico’ [no livro] para fazer a explicitação de como os colonialistas nominam. Ou seja, quando eles chegaram em Porto Seguro, o povo de lá chamava o lugar de pindorama, chamava aquele lugar de terra das palmeiras. Daí eu faço uma referência

aquele encontro. Aquele encontro é povo pindorâmico. Só que depois você vai ter os outros povos, são vários povos. Não dá para você dizer hoje que o africano brasileiro é um afro-pindorâmico, mas dá para dizer também. Não dá para dizer só isso, mas dá para dizer. Mas hoje nos resta um outro estágio de dizer assim: afro-confluentes! Porque afro-confluentes, daí sim! Nós podemos ser afro-confluentes com os tupi-guarani, com os guajajara, com todos. Então, afro-confluente fica melhor porque também não é só afro. (DORNELES, 2021, p. 18-19).

Através dessas palavras, transparece uma demonstração do modo de vida diversal, em que as identidades confluenciam. Reconhecemos a complexidade de designação de múltiplos e extensos territórios a partir da categoria utilizada por uma população específica, no caso os originários de Pindorama. Ao mesmo tempo, entendemos ser uma discussão que se esquia do escopo investigativo. Portanto, para fins de promoção do diálogo intercultural, podemos empregar “pessoas africanas” como sinônimo de “afro-confluentes” ou “afro-pindorâmicas”. Privilegiamos o uso do segundo grupo nos casos em que há evidente e reconhecida miscigenação entre povos originários e africanos.

Após afunilar o problema de pesquisa, creio que a melhor forma para que você me acompanhe nos bastidores da construção dessa pergunta seja trazendo processos e percepções que vivi dentro e fora da academia, nos ativismos e na vivência cultural de forma ampla, dimensões que formam a identidade de quem interpreta os resultados desta investigação, e que, portanto, marcam transversalmente as páginas deste texto.

Através desta singela escrita das memórias vividas, desta escrevivência, introduzo de que forma me conecto com as paneleiras e delineio o fio da construção ontológica e epistemológica desta pesquisa. Portanto, funciona menos como um mero relato de cunho pessoal, e mais como um instrumento de autoinscrição no projeto de produção de conhecimento dentro do paradigma africano ancestral, por meio do qual a pessoa leitora poderá identificar e situar o lugar de enunciação e de interpretação do mundo da autora. A proposta é responder como mobilizo o acervo cognitivo de saberes tradicionais ancorados na cultura africana (BISPO, 2015; 2023; MARTINS, 2021) e de experiências pessoais diversas na formulação teórico-conceitual deste trabalho, conectando as trajetórias e cosmologias das paneleiras.

Nasci em Santos, São Paulo, em uma família interracial com ampla diversidade religiosa. Entre crenças e descrenças, fui criada com seis formas de se relacionar com Deus e com a ancestralidade. Em casa, há quem se identifique com a religião católica, com a evangélica-presbiteriana, também temos candomblé, umbanda e mesmo os mais céticos divergem entre agnosticismo e ateísmo. Mas é raro, muito raro, quem deixe de tomar banhos ou chás de ervas sagradas preparados por minha mãe Ana Maria do Carmo Toledo, viu?! Esse

ambiente foi extremamente relevante para que eu pudesse ter liberdade de conhecer diferentes “fés” (ou não fés) de maneira empática e respeitosa, inclusive em função dos embates e diálogos inter-religiosos que permeiam o cotidiano do território chamado Brasil.

Havia algumas dimensões de minha vida que fui percebendo como marcadores de diferenças muito além das aparências. Como desde antes de sair da barriga de minha mãe já frequentava um terreiro, faço parte de uma comunidade tradicional de matriz africana, o que influenciou consideravelmente minha vivência universitária por representar um choque de cosmopercepções, isto é, na maneira como percebemos o mundo. É aquela história que quem está ou esteve nos movimentos negros já sabe: temos que aprender as tradições científicas deles (ocidentais) e as nossas tradições, que são relegadas ao segundo plano quando seus educadores não são boicotados, sabotados ou perseguidos.

Pois bem, o Ilê de Xangô, nossa casa, é uma comunidade onde se reúne uma rede de familiares de vários graus, parentes e amigos que se ocupam de funções e da assistência aos trabalhos, totalizando algumas poucas dezenas de pessoas. No terreiro, alguns me chamam por equede ou mãezinha. *Ekedji* - ou equede em sua versão apretuguesada (GONZALEZ, 1988) - é uma palavra de origem iorubá, nação localizada na África Ocidental, especialmente na atual Nigéria e em partes do Benim, Togo e Gana.

Ser Equede significa assumir uma função de grande responsabilidade com os orixás, os demais membros da casa de candomblé e todos os seres que ali habitam. Somos pessoas que não entram em transe e cuidam das divindades quando estas se incorporam. Por estarmos sempre a postos, costumamos ser chamadas dos olhos das “mães de santo” ou dos “pais de santo”. Com dedicação e zelo, devemos apoiar a figura sacerdotal “babalorixá” ou “ialorixá”¹ em todas as tarefas e funções do terreiro, como, por exemplo: preparar rituais, ocupar-se da cozinha, dar ritmo às mais variadas funções, vestir as divindades, virá-las e desvirá-las do transe, zelar pelo conforto e segurança dos orixás. Cuidado é a palavra que define o trabalho espiritual das equedes. Por isso, são também chamadas de “mães” ou “mãezinhas”.

Algo comum nos terreiros paulistas, além da herança iorubana, também tocamos para angola, na linha de umbanda, ocasião na qual exerço igual função de cuidado. Nossa casa foi

¹ Esses termos correspondem a apretuguesamentos das palavras “Bàbálórisà” e “Íyálorisà,” de origem iorubá, que não são genericadas na língua africana. O princípio da senioridade é o que dá sentido às instituições africanas pré-coloniais, e não o gênero: “Ao contrário dos conceitos ingleses de mãe e pai, bàbá e iyá não são apenas categorias de parentalidade. São também categorias da adulez, uma vez que também são usados para se referir a pessoas idosas em geral. E, mais importante, eles não são opostos de forma binária e não são construídos em relação entre si.” (OYĚWÚMÍ, 2021, p. 82).

fundada em 1975 no interior do estado de São Paulo, em Piracicaba, região da minha família materna. Nessa época, os trabalhos e festas eram focados na umbanda e, pouco a pouco, foram sendo agregados os rituais de nação ketu. Ocorreu uma mudança significativa nos anos 1990 e, desde então, encontra-se no bairro Cachoeirinha, distrito na zona norte da capital paulistana.

No mesmo terreiro, por entidades caboclas sou chamada de “bacura”. A palavra com origem no tronco linguístico tupi, segundo compartilhamentos de saberes oralmente, significa “menina” e corrobora algo de que trataremos transversalmente nesta pesquisa: compreender de que forma ocorre a confluência na panela de barro entre os modos de viver dos povos originários e dos africanos. Similarmente, dentro da diversidade aparente da unidade cultural, a identidade da comunidade de Goiabeiras-Velha e, portanto, das próprias paneleiras, é substancialmente informada pela síntese entre as tradições mencionadas (DIOP, 1982; BISPO, 2023).

Contei com uma educação antirracista em casa, inclusive por ter passado grande parte da minha infância em um colégio em que poucas eram as pessoas negras. Em nove anos de convivência, posso contar nos dedos de uma mão com quantas crianças negras compartilhei turma, o que não é motivo de orgulho. Mesmo assim, bonecas pretas, contação de histórias, brincadeiras de faz-de-conta, feijoadas de Ogum em abril, festas de Erê (Cosme, Damião e Doun) em setembro e as orientações sobretudo de minha mãe compõem esse quadro de lembranças.

Falando em educação, sobressalta na memória uma imagem que eu não poderia deixar de mencionar: a figura de uma professora de História com quem tive o prazer de conviver durante o Ensino Médio. Rosana Núbia Sorbille, além de ter alimentado curiosidade epistemológica à moda freireana², tino para leitura crítica do cenário político e rigorosidade com as fontes de estudo, ainda nos embebia de afeto em sala e em atividades de campo como a Olimpíada Nacional de História do Brasil, da qual participei em duas edições quando estudei no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo (IFSP-Campus Cubatão). Pude realizar dois documentários como atividades formativas ou avaliativas. Foi também com ela que me interessei pelo Cinema, chegando ao ponto de buscar me profissionalizar nesse

² Segundo Paulo Freire, “curiosidade epistemológica” é uma forma de superar a “curiosidade ingênua”. Em resumo, esta seria uma curiosidade menos crítica e rigorosa do que aquela, como explana o autor: “a curiosidade ingênua que, ‘desarmada’, está associada ao saber do senso comum, é a mesma curiosidade de que, criticizando-se, aproximando-se de forma cada vez mais metodicamente rigorosa do objeto cognoscível [que se pode conhecer], se torna *curiosidade epistemológica*.” (FREIRE, 2011, p. 32-33). O autor também relaciona a curiosidade epistemológica com a absolutização da racionalidade pois essa modalidade de curiosidade seria uma “curiosidade crítica, insatisfeita, indócil. Curiosidade com que podemos nos defender de ‘irracionalismos’ decorrentes *do* ou produzidos por certo ‘excesso de racionalidade’ (...)” (FREIRE, 2011, p. 34).

segmento, de alguma forma, junto à Música. Desde pequena, por volta dos sete anos, eu havia começado a praticar Iniciação Musical no Conservatório Lavignac. Após onze anos de descobertas, estudos, recitais e apresentações teatrais no gênero musical, me especializei como Técnica em Piano.

Nessa mesma época, aos 17 anos, participei da Marcha das Mulheres Negras em 2015 na cidade de Brasília, a convite de uma das colegas do documentário. No ano seguinte, me mudei para Minas Gerais para cursar graduação em Relações Internacionais na Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Foi um dos espaços onde mais aprendi sobre pesquisa científica e ativismo. Conjuntamente com inúmeras companhias, realizei projeto de Iniciação Científica intitulado “Feminismos em Relações Internacionais: Decolonialismo e Negritude”, participei de organizações do movimento negro e de representação estudantil, produzimos eventos culturais e acadêmicos, cofundamos o Núcleo de Extensão de Negritude e Indigenato (NEGRI), vivi um intercâmbio para aprimorar a comunicação em língua francesa³ em Poitiers no sudoeste da França, fiz comunicações científicas em diversas ocasiões e cidades, ingressei no Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB UFU), no Grupo de Estudos Gênero e Relações Internacionais (UFU) e no Grupo de Pesquisa África-Brasil: Produção de Conhecimentos, Sociedade Civil, Desenvolvimento e Cidadania Global (UNILAB).

Nesse percurso de vivências, andanças e compartilhamentos, tenho aprendido sobre caminhos possíveis para fortalecer e, em alguns casos, “resgatar” as instituições e ontologias autóctones dos povos e comunidades tradicionais (PCTs). Ou seja, o acervo cognitivo que temos construído enquanto candomblecistas e umbandistas refletem uma busca por promover o reconhecimento das cosmogonias de PCTs como conhecimentos científicos.

Dentro do grande universo de possibilidades de expressão cultural, é a epistemologia das paneleiras, compreendidas enquanto comunidade tradicional, que particulariza a cosmopercepção orientadora de suas práticas do ofício e suas vivências em Goiabeiras. O Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT). Conforme instituído na PNPCT, povos de terreiros de matriz africana são reconhecidos pelo governo brasileiro como povos e comunidades tradicionais.

³ A língua francesa, embora não seja o único caminho, proporciona uma forte aproximação com culturas africanas em diversas localidades, como nas cinco regiões do continente africano, no Caribe, em partes da América do Norte e onde quer que haja africanos no mundo. É extremamente relevante notarmos que línguas como kimbundo e ambundo, faladas no território angolano (de onde partiram muitas pessoas para o Brasil) compõem o nosso pretuguês (GONZALEZ, 1988).

Povos e comunidades tradicionais são grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam **territórios** e **recursos naturais** como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (inciso I Art. 3º Decreto 6.040 / 2007). (BRASIL, 2007).

O ofício das Paneleiras está registrado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) no Livro de Registro dos Saberes, sendo que o conceito de “saber” é compreendido enquanto intercambiável em relação ao conceito de “conhecimento”. No documento “Apresentação: Patrimônio Cultural Brasileiro no Espírito Santo”, comunicado durante o Projeto Visitar, realizado com a Prefeitura Municipal de Vitória (PMV), em 2016, o Instituto define saberes como “conhecimentos tradicionais associados a atividades desenvolvidas por atores sociais reconhecidos como grandes conhecedores de técnicas, ofícios e matérias-primas que identifiquem um grupo social ou uma localidade.”. (PMV, 2016).

Em cada uma das etapas de confecção da panela de barro, nas brincadeiras, festejos e benzeções, há muita técnica e uma interação específica com os materiais extraídos da natureza e com a ancestralidade baseada na tradição cultural, em busca de harmonia. Dessa forma, os saberes que fornecem o sustento da comunidade de Goiabeiras podem ser analisados na esteira da definição de “conhecimento tradicional” da mesma instituição conforme consta no portal eletrônico (IPHAN, s.d.).

Conhecimento tradicional é o conjunto de informações de povos indígenas e de comunidades tradicionais adquirido por meio de sua vivência junto à natureza e da observação e experimentação de procedimentos e resultados, como por exemplo, sabendo diferenciar plantas que servem como alimento daquelas que curam enfermidades e das que podem entorpecer a caça ou a pesca sem que estrague o alimento. Tais conhecimentos vieram da necessidade de adaptação ao ambiente em que vivem, dos saberes dos antepassados e da troca desses saberes com outros povos e comunidades. Esses conhecimentos fazem parte do seu modo de vida e do seu cotidiano, mesmo quando apenas uma pessoa da comunidade os detenha. (IPHAN, s.d.).

Paralelamente, toda a técnica empregada pelas paneleiras, benzedadeiras, congueiras, pescadores, marisqueiras, canoeiros, tiradores de barro e casqueiros - todos ofícios fundamentais para confecção da panela e para preparação da moqueca e da torta - são permeados por conhecimentos tradicionais associados ao patrimônio genético. Ainda segundo o Instituto (IPHAN, s.d.):

Os conhecimentos tradicionais associados ao patrimônio genético estão relacionados à natureza, aos seres vivos e ao meio ambiente, e fazem parte da prática cotidiana de povos e comunidades. São os conhecimentos associados ao uso das plantas e dos

animais, suas características e potencialidades para diversos fins. Por exemplo, o conhecimento de como se faz determinada rede ou renda é conhecimento tradicional, mas não é conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético. Porém, a informação sobre qual planta fornece a melhor fibra para fazer a rede ou qual planta fornece o melhor corante para a renda, esses, sim, são conhecimentos tradicionais associados ao patrimônio genético. (IPHAN, s.d.).

Povos e comunidades tradicionais (PCTs) no Brasil compõem um grande contingente populacional. E apresentam particularidades na sua biointeração, no seu modo de viver e no acesso a direitos fundamentais. De acordo com o Decreto nº 8.750/2016, há 28 seguimentos: povos indígenas, comunidades quilombolas, povos e comunidades de terreiro/povos e comunidades de matriz africana, povos ciganos, pescadores artesanais, extrativistas, extrativistas costeiros e marinhos, caiçaras, faxinalenses, benzedeiros, ilhéus, raizeiros, geraizeiros, caatingueiros, vazanteiros, veredeiros, apanhadores de flores sempre vivas, pantaneiros, morroquianos, povo pomerano, catadores de mangaba, quebradeiras de coco babaçu, retireiros do Araguaia, comunidades de fundos e fechos de pasto, ribeirinhos, cipozeiros, andirobeiros, caboclos e juventude de povos e comunidades tradicionais.

A partir do decreto que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, citado previamente, percebemos que embora não tenha existido até hoje uma pesquisa de autodeclaração das mesmas enquanto povo e comunidade tradicional, elas mesmas se articulam em processos de autoafirmação e de autodeterminação. A própria perenidade da referência à tradição no discurso das Paneleiras já atesta sua identidade. Em 2017, por meio do projeto “Nova cartografia social dos povos e comunidades tradicionais do Brasil”, a comunidade de Goiabeiras, na qual se encontram paneleiras, participou de uma oficina de produção de mapas para mapear suas expressões culturais e ofícios tradicionais em Goiabeiras-Velha.

Ilustração 0 – Capa da edição de Goiabeiras-Velha na série de publicações “Nova cartografia social dos povos e comunidades tradicionais do Brasil”



Fonte: ALMEIDA ET AL. (2017)

Com a participação da comunidade e publicação do documento, registra-se mais uma manifestação da autodeterminação das próprias panelas como parte do conjunto de povos e comunidades tradicionais. Seu modo de uso do território, dado que parcial e originalmente configurada como uma comunidade negra rural - conjuntamente aos povos originários do Espírito Santo -, nos dão pistas de que possamos entender Goiabeiras como uma comunidade aquilombada, nos termos de Beatriz Nascimento (1974; 2021). Portanto, o fenótipo das populações que tradicionalmente se autodenominam panelas e membros de Goiabeiras também nos interessa para compreensão de suas identidades e, portanto, de sua inscrição no universo de povos e comunidades tradicionais. Sua autodeterminação também é exercida por meio do direito à consulta prévia determinada na Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT).

Reiteramos que o objetivo desta seção é situar o compartilhamento de saberes das panelas e da autoria no quadro identitário, histórico, político e social que confere tom e caminho aos textos escritos nesta dissertação em referência à cultura de Goiabeiras. A disputa

das panelas é pela continuidade do ofício e, através dele, do seu modo de vida, sendo, para tanto, inquestionavelmente necessária a preservação dos conhecimentos tradicionais.

Faz parte de um projeto de pesquisa de longo prazo, que vem sendo construído rotineiramente na academia desde 2017, um movimento investigativo pessoal de expansão e de introspecção, de abertura à pluralidade de formulações culturais-filosóficas e de consolidação de cosmo percepções de mundo. Esses avanços e recuos marcam experiências de vida compartilhadas na coletividade de pessoas negras e originárias, em particular quando nos diálogos e debates no ambiente acadêmico.

Dentro da área econômica, as discussões e diretrizes curriculares que tangenciam ou reivindicam caminhos de liberdade ou emancipação e mesmo quando se propõem a abordar raça e racismo, a base epistemológica, os paradigmas que orientam as reflexões e práticas ainda se limitam predominantemente à importação de ferramentas hermenêuticas ocidentais. É uma realidade em transição, porém o rastro do genocídio cultural persiste em evidência. Via de regra, não só o ambiente acadêmico, mas também o debate público é dominado pela cosmovisão eurocristã monoteísta, que invisibiliza, silencia e genocida outros modos de vida que não os da lógica colonial. Nessa perspectiva, tudo é coisificado, passível de absoluto controle e escravização: desde a natureza-Terra até as pessoas.⁴ É um mundo moldado para o deleite de poucos e a miséria de todo o restante. Até que todos os recursos estejam expropriados de si mesmos, haverá exercícios de controle e dominação.

Escritos científicos (BUENO; 2017; BUENO, 2018; BUENO; CÍCERO, 2018a⁵; BUENO; CÍCERO, 2018b) e fervilhantes ativismos culturais e acadêmicos que culminaram no Trabalho de Conclusão de Curso da graduação (BUENO, 2021) me permitem argumentar que o não reconhecimento, pelas pessoas colonizadoras, das capacidades intelectuais, de autodeterminação e de autogestão em pessoas negras significa um caminho para o extermínio destas mediante processos de genocídio cultural (NASCIMENTO, 2016; 2019).

Como um dos reflexos, temos a narrativa de que a “contribuição” africana na América se reduz de maneira estigmatizada às esferas gastronômica e artística (tendo como ícones

⁴ Nesta circunstância, separamos de maneira opositiva “natureza” de “pessoas” exclusivamente para fins didáticos. Exploraremos a sobreposição dessas categorias a partir de cosmo percepções africana e originária posteriormente, em especial no primeiro capítulo, após a introdução.

⁵ Acredito que para a finalidade deste trabalho, particularmente valha a leitura do artigo “Contribuições à Descolonização da Economia Política Internacional em diálogo com as Diásporas Negras Latino-americanas” (BUENO; CÍCERO, 2018), premiado como Melhor Artigo Científico na categoria Economia Política Internacional durante o III Encontro de Pesquisas em Relações Internacionais (Unesp/Marília).

estereotipados o samba, o carnaval, a feijoada, o futebol e a fé-religiosidade) - ambas diretamente ligadas ao corporal e ao sensível - ao passo que as culturas europeias teriam sido as responsáveis por aquilo que seria “naturalmente superior”: os conhecimentos intelectuais e “racionais”. O discurso de que a razão é branca enquanto a emoção é negra surge como herança do pensamento hegeliano de que a África não teria uma história própria, assim como dos tantos pseudocientistas eugenistas que forjavam uma diferença biológica entre raças. (CHARMANTIER, 2020; GONZALEZ, 1988). São esses elementos, problemas concretos, que guiam a necessidade de uma investigação científica e a formulação do problema de pesquisa, bússola desta dissertação.

Na verdade, os povos de matrizes africanas trouxeram e trazem técnicas, instrumentos, conhecimentos, práticas e estratégias de vida e organização social. Mais do que meras “contribuições” adjacentes ao cerne da cultura lusotropical, conhecimentos e saberes produzidos por africanos se fazem presentes de maneira central na formação socioeconômica brasileira, como por exemplo, nas técnicas aprendidas pelos ibéricos com pessoas africanas em agricultura, metalurgia, mineração, medicina e engenharia.

É a partir dessa afirmação, em conjunto com as minhas vivências enquanto membro dos povos tradicionais de matrizes africanas e afro-pindorâmicas e mesclada com as experiências de pesquisa sobre práticas econômicas africanas transmigradas para o Brasil - sobretudo por mulheres - na contemporaneidade, que emerge a demanda por tratar dos saberes tradicionais. Quando da mudança da autoria para o Espírito Santo, motivada por oportunidade de trabalho, durante o processo de descoberta do estado, foram feitas muitas observações que se tornaram ensejo de pesquisa. Eu estava encaminhada para pesquisar a reinvenção de instituições econômicas africanas no Brasil no mestrado, onde a presente investigação se assenta, porém com enfoque teórico e não teórico-empírico como agora.

Esta pesquisa foi remoldada quando cheguei em Vitória para trabalhar na Secretaria da Cultura do Espírito Santo (SECULT ES)⁶ em julho de 2022. Por cerca de dois anos, tive experiência na Gerência de Memória e Patrimônio e no Escritório Local de Processos e Inovação na função de Pesquisadora de Inovação em Políticas Públicas (Trainee). Atuava como servidora temporária, contexto no qual problematizar as origens e o impacto dessa percepção no âmbito das políticas públicas passou a ser motivação para iniciar uma investigação no

⁶ Declaro minha inteira responsabilidade pelas opiniões e formulações teórico-políticas desenvolvidas no conteúdo desta dissertação e de quaisquer comunicações derivadas do processo de pesquisa, salientando não se tratar de investigação promovida ou financiada por quaisquer órgãos públicos ou privados do Espírito Santo.

território. Minhas próprias experiências enquanto candomblecista e umbandista, portanto, conformam os questionamentos e buscas por respostas ou encaminhamentos que venho tecendo nos espaços em que círculo ou circulei: a sociedade civil negra e dos povos originários ativistas, a Academia e a administração pública.

Durante o processo de adaptação ao novo estado, me deparei com uma realidade controversa. O gentílico “capixaba” segundo estudiosos do tronco linguístico tupi, significa “roça, roçado, terra limpa para plantação” pois os povos originários locais utilizavam a palavra para fazer referência à plantação de milho e mandioca. Porém, a roça que compõe o topônimo “capixaba” era pouco frequentemente retratada com orgulho. (GOVERNO DO ESTADO DO ESPÍRITO SANTO, s. d.; DUARTE, 2008; PACHECO; SANTOS NEVES, 1994).

A “roça”, nas notas mentais que estive realizando enquanto migrante recém-chegada, era retratada com tom pejorativo de cunho colonialista com certa frequência, como se sua existência fosse reflexo de atraso civilizacional. Em processo de investigação curiosa em relação às expressões culturais capixabas, ainda em fase preliminar, fui me dando conta de que as paneleiras são uma dessas roças, em contexto urbanizado.

Mesmo estando ciente de que comunidades rurais atravessam específicas dificuldades e, via de regra, vivem em duras condições, isso me incomodava muito porque são formas de silenciar e apagar a existência de uma vida autossuficiente orientada por princípios e valores culturais próprios, autóctones, autônomos e muitas vezes independentes da via colonial. Mas o ponto aqui é que o modo de vida tradicional é associado ao atraso, ao primitivismo e a um obstáculo ao desenvolvimento e avanço da modernidade, à inexistência de tecnologias e de intelectualidade. Diante da crise planetária na qual nos encontramos, PCTs trazem respostas; clamam por justiça e trazem soluções. Não precisaria de muito tempo para se maravilhar com a pujança das culturas tradicionais no estado.

Em busca de conciliar as provocações geradas pelo meu deslocamento à realidade capixaba e, em particular, a um trabalho focado para a implementação de políticas culturais, cheguei até as Paneleiras por meio de conversas com a cineasta, professora e pesquisadora Edileuza Penha de Souza nos primeiros meses em Vitória (entre julho e outubro). Foi ela quem me convidou sugestivamente a conhecer mais sobre as simbologias que atravessam o ofício das paneleiras. Sua tese “Cinema na panela de barro: mulheres negras, narrativas de amor, afeto e identidade” (SOUZA, 2013) resultou no documentário “Mulheres de Barro” (2014) que em muito me inspiraram. Soma-se a essa deixa e às pesquisas prévias, consultas que fiz ao especialista em patrimônio imaterial e gestor público da SECULT ES Luiz Henrique Rodrigues,

cuja pesquisa de graduação foi intitulada “Transmissão Cultural e Mercantilização: uma Etnografia da Produção e Comercialização de Panelas de Barro pelas Paneleiras de Goiabeiras” (RODRIGUES, 2011). Além de coautor do artigo “A Associação das Paneleiras de Goiabeiras (APG): elementos para compreender o capital social e a cultura política” (FUKUDA; MARQUES; RODRIGUES, 2021), é profundo conhecedor de culturas tradicionais do Espírito Santo e sua relação com a administração pública. A partir de questões pontualmente colocadas e cruzadas com outras fontes, fui me dando conta de que as práticas cotidianas das paneleiras ilustram projetos contra coloniais de vida e, portanto, também projetos de ciências econômicas. Para além da mera troca monetária fruto da produção e venda da panela de barro, o saber-fazer do ofício nos permite repensar a própria definição de Economia e os currículos educacionais de áreas afins como as Relações Internacionais mediante estudos da interculturalidade.

Percebi que, ao invés de uma realidade negativa, o modo de ser, viver e produzir na região de Goiabeiras é uma expressão forte dos potenciais dos quilombos urbanos enquanto lugares de preservação das vidas em harmonia com a natureza. Essa comunidade, admiravelmente, dá continuidade ao ofício de produção da panela de barro preta há mais de quatro séculos e têm muito a nos ensinar outras definições de economia e outras maneiras de interagir com as vidas presentes na Terra, em contraposição à escassez de possibilidades de compartilhamento no concreto cinza da urbe “desenvolvida”.

Nesta etapa, entrou em jogo muito do que foi explicado previamente a respeito do papel condicionante das vivências no processo de pesquisa. Vinha refletindo sobre outras economias desde meados da graduação. Então, no início do mestrado já me questionava sobre outras lógicas e modos de gerar vida, principalmente através de um recorte disciplinar que congrega a economia política, as culturas e instituições tradicionais e as práticas de resistência quilombola.

Percebi nas paneleiras um reflexo da resistência secular dos povos indígenas e africanos e um reflexo do que temos a aprender com os PCTs. Nitidamente, dialogando fortemente com o propósito desta pesquisa, dado que nos permite avançar na fronteira do conhecimento acadêmico no sentido de compreender as cosmogonias tradicionais e traduzi-las para o diálogo social de forma a buscar a garantia de direitos de existência plena.

Sobre o referencial teórico-epistemológico

Esta seção possui como foco, além de apresentar a estrutura de capítulos, adensar a contextualização das abordagens teórico-epistemológicas e do emprego das fontes de pesquisa.

Para tanto, traçamos os principais conceitos e diretrizes metodológicas, estreitamos o que está dentro do escopo da pesquisa e o que não está, além de alinharmos de que maneira as principais referências da pesquisa são mobilizadas ao longo de todo o texto. Com o intuito de explicar o contato com a comunidade de Goiabeiras, em particular as paneleiras, sigo com a proposta de escrevivência enquanto ferramenta de auto inscrição teórico-conceitual (EVARISTO, 2009; 2011; 2016; 2017; 2020). Iniciamos com um panorama de procedimentos metodológicos adotados transversalmente em todo o corpo da dissertação para, em seguida, descrever o desenho geral de cada capítulo.

Somado ao embasamento na bibliografia acadêmica consagrada por pesquisas com as Paneleiras e congueiras de Goiabeiras (SIMÃO, 2008; IPHAN, 2006a; SOUZA, 2013; MARQUES; RODRIGUES; FUKUDA, 2021; BENTO, 2004; DIAS, 2006; RAMOS, 2017; RAMOS, 2018), me debrucei na análise fílmica e na participação observadora por meio de visitas às paneleiras e pelo trabalho em órgão da cultura do poder executivo estadual, além de vivências enquanto povo e comunidade tradicional de terreiro de matriz africana.

Foram realizadas diversas visitas ao Galpão e aos quintais entre 2023 e 2024, nas quais eu buscava conhecer pessoalmente as condições dos espaços de luta diária das paneleiras pelo sustento, as relações entre artesãs(ões) e auxiliares, a organização dos espaços e a ambiência do bairro, do espaço do galpão, das ruas, além de vivenciar minhas primeiras compras de panela de barro, conhecendo um pouco das estratégias de relacionamento com as/os clientes. Também buscava materiais institucionais ou de informação turística. Busquei “pisar nesse chão devagarinho”⁷, indo mais para escutar e observar. Os gestos e olhares também nos dizem muito, ainda mais em um ambiente onde as paneleiras estão habituadas com figuras de pesquisadores.

Em mais de uma ocasião, visitei o Museu das Paneleiras (Mapes), localizado no território de Goiabeiras-Velha e hospedado pelo Centro Cultural e Artístico Babado, coordenado e executado pelos produtores culturais Lucas Martins e André Sopon⁸. O Centro situa-se a poucos metros do galpão e é comumente conhecido como “Babado” ou “Babado Bar”. Uma das atividades no espaço ocorreu no segundo primeiro de 2023 entre moradoras de Goiabeiras e a Secretaria de Trabalho, Assistência e Desenvolvimento Social (SETADES),

⁷ Referência ao samba intitulado “Alguém me avisou”, composto por Dona Ivone Lara e lançado ineditamente no álbum “Sorriso Negro” (1981). “Eu vim de lá, eu vim de lá pequenininho / Mas eu vim de lá pequenininho / Alguém me avisou / Pra pisar nesse chão devagarinho / Alguém me avisou / Pra pisar nesse chão devagarinho”

⁸ A equipe produz muito conteúdo educativo a respeito das paneleiras de Goiabeiras e de sua realidade. O conteúdo está disponível em: <https://www.instagram.com/mapesmuseum?igsh=YTZxYjNtZWFKYW1t>. Acesso: 15 mar. 2024.

órgão a quem compete gestão do Sistema Único de Assistência Social (SUAS) a nível estadual. Também participei de um sarau promovido pelo Babado no mesmo ano. Além disso, felizmente tive a oportunidade de me envolver com o ofício de forma mais sensível ainda por meio da Oficina “Mão no Barro”, no mesmo lugar, no início de 2024. A paneleira Rosinea Alvarenga trouxe ensinamentos introdutórios sobre os saberes por trás do modo de fazer panela, teceu algumas explicações quanto à importância do manguezal para a comunidade e, principalmente, oportunizou a cada uma das aprendizes a praticar “levantar” (modelar) a panela modelar uma pequena panela (“um caquinho”) e compreender de forma panorâmica todas as etapas do processo de confecção, queima e comercialização. Após, fizemos uma visita ao manguezal e ao galpão, além de termos contemplado a arte muralista do Ficore⁹ que traz o rosto de muitas panelleiras. A ação fazia parte do projeto “Cores da Mãe Terra” realizado pela casa Kaa Cuidados da Terra¹⁰, conduzida por Larissa Firme, em parceria com o Babado Bar.

Com essas visitas, pude me abrir para aprofundar a relação com as panelleiras e pessoas da comunidade com quem trocava ideias, sabendo que quando voltasse para casa não faltariam referências bibliográficas, produções audiovisuais, podcasts e outros materiais para triangulação de dados. Nesse momento, como procedimento para coleta de dados imperava um mote que ouvi pelas orientações da professora Andréia Ramos e a partir do que percebi nas falas das panelleiras entrevistadas em documentários: “menos rigor e mais sentir”. Segui adotando esse lema como forma de me envolver em um tema de pesquisa, que trata diretamente de vidas. Essa orientação se transmutou em um dos resultados da pesquisa: a importância do “sentir” na intelectualidade das Panelleiras Durante as escutas às discussões e andanças pelo território, atenta a compreender aflições e potências da comunidade por melhores condições de vida, quatro palavras ficaram guardadas em minha memória: autoestima, sustento, coletividade e mobilização política.

Tive a oportunidade de participar de eventos com a comunidade como o 4º Festival da Moqueca Capixaba, contando com apresentação da Banda de Congo Panela de Barro, e o lançamento do filme “Benzedeiras”, ambos realizados no segundo semestre de 2023 na tradicional Praça 3 de Maio localizada no bairro de Goiabeiras. Em todas essas ocasiões,

⁹ O artista possui uma página na rede social Instagram dedicada à apresentação de seu portfólio, a qual está disponível em: <https://www.instagram.com/ficore/?igsh=MXh0ZDc4ZHJkbnQ4bA==>. Acesso em: 15 mar. 2024.

¹⁰ A página oficial na rede Instagram está disponível em: <https://www.instagram.com/kaa.cuidados?igsh=eDlxMHVjc3Q2NHJv>. Acesso: 15 mar. 2024.

aproveitada para registrar os momentos com fotografias, vídeos e anotações em diário de pesquisa.

Nas visitas ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) em busca de referências para a pesquisa, foi possível tecer conversas extremamente enriquecedoras para a investigação a partir do contato com os técnicos do Instituto, sobretudo na figura de Filipe Oliveira da Silva (sambista e especialista em Patrimônio Imaterial). Também tive a oportunidade de presenciar uma reunião entre o referido técnico e duas representantes das Paneleiras, a ex-presidenta da Associação das Paneleiras de Goiabeiras – APG (Berenícia Correa Nascimento) e a presidenta da Banda de Congo “Panela de Barro” (Jamilda Bento). Nesse dia, além de acompanhar as demandas institucionais, Jamilda e eu compartilhamos referências e informações relevantes para as pesquisas, já que ambas nos encontrávamos enquanto pós-graduandas, no caso dela no Doutorado.

O resultado dessas “assunções” através de conversas, filmes, oficinas, rodas de conversa, saraus, leituras e outras atividades é a construção de nosso referencial teórico-metodológico junto com as mestras e os mestres do ofício e expressões culturais adjacentes, sobretudo o Congo. As Bandas de Congo são conjuntos musicais singulares da cultura capixaba que, com instrumentos tradicionais de povos originários e africanos, ocupam espaços públicos com danças e muita devoção de cunho espiritual-religioso. Frequentemente, as paneleiras são também congueiras: dançam, cantam e produzem apresentações e cortejos. Escutar as paneleiras e congueiras e incorporá-las ao texto em seus próprios termos apresenta como requisito compreender a dialogicidade freireana:

(...) o entendimento, do ponto de vista do pensar certo, não é transferido, mas coparticipado. (...) A grande tarefa do sujeito que pensa certo não é transferir, depositar, oferecer, doar ao outro, tomado como paciente de seu pensar, a inteligibilidade das coisas, dos fatos, dos conceitos. A tarefa coerente do educador que pensa certo é, exercendo como ser humano a irrecusável prática de entender, desafiar o educando com quem se comunica, a quem comunica, a produzir sua compreensão do que vem sendo comunicado. (...) O pensar certo, por isso, é dialógico e não polêmico. (FREIRE, 2011, p. 38-39).

As principais responsáveis por compartilhar a sabedoria presente no ofício das Paneleiras de Goiabeiras são as mestras e os mestres do ofício. Trata-se, portanto, de um exercício de intercomunicação baseado na ideia de uma prática docente produzida “pelo próprio aprendiz em comunhão com o professor formador” (FREIRE, 2011, p. 39). Nesta pesquisa, busco compreender os ensinamentos valiosos dos quais as paneleiras são corpo-documento (NASCIMENTO, 1974). Isto é, significa reconhecer as paneleiras e os artesãos de Goiabeiras

como sujeitos de conhecimento. Mais além, passa por reconhecê-las como educadoras em sua comunidade e fora dela, quer seja em exercício, quer seja em potencial. Já que as pessoas cuja realidade está sendo estudada são sujeitos ativos e produtores de conhecimento com os quais interagimos dialogicamente, não trabalhamos com a noção de “objeto de pesquisa”.

Similarmente, apresentamos resistência à ideia de “trabalho de campo” por compreendermos que o cotidiano da vida é de onde se depreende o material da investigação, sem que haja uma separação natural entre a vida na comunidade de Goiabeiras e na comunidade acadêmica-universitária. O movimento antropológico de “ir a campo” é historicamente subsidiado por uma percepção racista - pois ocidentocentrada - dos povos e comunidades com os quais realiza investigações. Nessa visão, percebe-se o “campo” como o espaço natural do “Outro” - caracterizado pelo olhar ocidentocentrado como sub-humano e, por isso, passível de ser mero objeto de pesquisa. Por outro lado, o ambiente acadêmico seria o espaço do “Eu” - humano, sujeito, produtor de conhecimento e superior, portanto intelectualmente capaz e moralmente responsável por analisar e “civilizar” o “Outro”. Quando rompemos com essas fronteiras racistas que dividem a espécie entre os humanos (Eu – branco caucasiano e demais leucodérmicos) e os sub-humanos (Outro – negros-africanos, povos originários de Pindorama e demais melanodérmicos) delimitar o que está “dentro do campo” e o que se encontra “fora do campo” não faria muito sentido para a condução desta pesquisa. (KRENAK, 2022; MOORE, 2007; SILVA, 2023).

Ademais, considerando nosso foco sobre os saberes tradicionais, o próprio corpo que carrega esses saberes é o *locus* epistêmico, de tal modo que não seria possível restringir o “campo” a um território geográfico contíguo e representado em um solo demarcado. Os saberes podem encontrar nas próprias pessoas sua morada, ou seja, seu lugar característico de constituição e compartilhamento através das figuras de mestras e mestres, no caso, do ofício das Paneleiras. Essa ideia está ancorada na noção de “corpo-documento” e “corpo-território” de Beatriz Nascimento (1974). Ratts (2007), interpreta essa grande intelectual em sua proposição de corpo enquanto um documento da identidade:

As mulheres e os homens africanos viveram uma travessia de separação da “terra de origem”, a África. Nas Américas, passaram por outros deslocamentos como a fuga para os quilombos e a migração do campo para a cidade ou para os grandes centros urbanos. Para Beatriz Nascimento, o principal documento dessas travessias, forçadas ou não, é o corpo. (...) O corpo é igualmente memória. Da dor – que as imagens da escravidão não nos deixam esquecer, mas também dos fragmentos de alegria (...) Cada um tem o direito de fazer essa viagem de volta. Olhar-se no espelho da raça e reconstruir sua identidade e seu corpo. (...) Na memória corporal ou na difícil construção da cidadania, a

linha do corpo negro continua desenhando o espaço. (RATTS, 2007, p. 68-69).

Portanto, quando colocamos ênfase sobre o corpo negro, ele transparece como “território das relações de poder e de racialização” (RATTS, 2007, p. 69). Nesse sentido, esta pesquisa é teórica e epistemologicamente guiada por conceitos como o de *escrevivência*, a escrita da memória vivida pelo corpo. “*Escrevivência*” surge como uma ferramenta contra e decolonial para a reescrita do imaginário presente em toda a sociedade brasileira, porém com impactos específicos e profundos particularmente sobre a mulher negra. Violências coloniais afetam sobretudo mulheres racializadas como negras, assim como as dos povos originários, devido ao racismo e ao patriarcado que reduzem as possibilidades de existência dessas pessoas a estigmas subalternizantes e tentam naturalizar essa condição. Conceição Evaristo (2010) explica que o estereótipo da mulher preta na atual conjuntura da sociedade ainda é fundamentado pelo que foi criado na escravidão e ela ilustra: “[a] mulher negra ela pode cantar, ela pode dançar, ela pode cozinhar, ela pode se prostituir, mas escrever, não, escrever é uma coisa... é um exercício que a elite julga que só ela tem esse direito.” (EVARISTO, 2010, s.p.). “Esse imaginário traz a figura da ‘mãe preta’ contando histórias para adormecer a prole da Casa Grande. E é uma figura que a literatura brasileira, principalmente no período Romântico¹¹, destaca muito” (LIMA, 2017, s.p.). Isto é, em seu papel de espaço de conformação e reverberação de imagens e discursos políticos, a literatura representa reiteradamente e de forma reducionista a mulher negra na “figura da Mãe Preta” (EVARISTO, 2020, p. 29), reforçando o estereótipo da pessoa negra no lugar de subserviência e desvalorizando o próprio ato de cuidar na experiência humana. O silenciamento da voz, da palavra e da expressão da mulher negra, perpetuamente retratada pela ausência de potência, impulsionam a criação desse conceito.

É esse imaginário que Conceição afirma, em entrevista a Lima (2017, s.p.), querer borrar e rasurar, propósito ao qual esta pesquisa se soma. A trajetória de vida e as obras de Evaristo trabalham frequentemente com elementos ficcionais. Historicamente, “é essa a nossa realidade, e a ficção, de certa forma, também não retira esse personagem desse lugar construído e permanente ao longo da História. Não retira, apenas denuncia.” (EVARISTO, 2020, p. 28). Por um lado, o uso da ficção cumpre a função de preencher uma memória cultural e identitária

11 O movimento artístico-literário do Romantismo brasileiro consolidou-se entre as décadas de 1840 e 1880, portanto contemporâneo ao período em que se iniciava a disputa discursiva pela construção dos elementos demográficos e culturais da nação brasileira recém-independente de Portugal. Com isso, pretendo salientar o papel da literatura enquanto ferramenta condicionante de papéis sociais estereotipados de natureza racista e patriarcal, reservando lugares específicos para cada grupo étnico-racial na sociedade.

tensionada e rompida pela violência genocida que dá tom à colonização. Por outro lado, expande a capacidade de imaginar rumos, caminhos e experiências emancipatórias de vida.

Cabe um breve apontamento: quando nos voltamos para a realidade das Paneleiras, ressalto que esta pesquisa é construída a partir dos saberes tradicionais presentes na técnica de produção da panela de barro e nas demais expressões culturais das vidas em Goiabeiras. Recuperar esse assunto serve para reafirmar que a dimensão africana aqui estudada, constitui sim, a autodeclaração racial das mestras do ofício e demais pessoas da comunidade. Porém, percebo a presença africana na dinâmica das relações étnico-raciais que constituem o território de Goiabeiras e que, portanto, dizem respeito a todas as pessoas que interagem com a natureza local, humanos ou não.

Dado que a tradição do ofício tem origens nas culturas originárias e africanas, as pessoas que praticam tal expressão cultural são vítimas de racismo. Há inclusive o documentário “Aquilo que vem do começo do mundo - Benzedeadas” (2023), em referência às benzedeadas de Goiabeiras, traz uma mensagem forte a respeito do racismo religioso na comunidade. Quando lembramos que todas as pessoas vêm de uma mãe, mesmo quando ocorre alguma ruptura no relacionamento maternal, podemos considerar que o impacto do racismo sobre a mãe preta é estendido a toda a comunidade. (OYĚWÙMÍ, 2016).

Nessa frequência, a noção de “escrevivência”, frequentemente chamada no âmbito acadêmico de conceito, será utilizada transversalmente em todo o trabalho. Essa ferramenta servirá tanto para interpretar e contar as narrativas das Paneleiras a partir de suas próprias palavras quanto para compreender o lugar de enunciação da pesquisadora que, a partir de repertório vivencial próprio, orienta a percepção da realidade registrada no trabalho. Com isso, queremos dizer que aquelas pessoas que poderiam vir a ser entendidas como “objeto” entram nesta investigação enquanto sujeitos de conhecimento. Ou seja, as mestras e os mestres do ofício da panela de barro e expressões culturais associadas, compõem o eixo central do nosso referencial teórico-empírico.

Esta investigação se soma a um esforço coletivo de proposição de outras agendas de pesquisa em Relações Internacionais¹² a partir de uma epistemologia que respeita o legado africano e dos povos originários de Abya Yala. Frente à inviabilidade do modo de vida ocidental

¹² Especialmente no quadro de uma virada estética de valorização da cultura negra, instala-se um movimento intergeracional do Renascimento Africano, pautado principalmente pelo fortalecimento da união do povo africano e do orgulho racial nas lutas pela emancipação e pela vida digna. Vale rememorar a criação da Organização da Unidade Africana (OUA), em 1963, e posterior fundação da União Africana, em 2002, que se somam ao ativismo das organizações pretas que se levantam em cada país onde houve colonização.

no contexto da crise planetária e dos projetos genocidas dos supremacistas brancos, temos observado tais comunidades fortalecendo e resgatando tecnologias culturais e econômicas orientadas pela tradição ancestral.

Apontamos a necessidade de revisão bibliográfica dos fundamentos ontológicos africanos para fins de coerência epistemológica. Colocamos em diálogo fontes como falas das próprias Paneleiras de Goiabeiras-Velha e escritos de autores como Evaristo (2009; 2016; 2017; 2021), Diop (1982) e Malomalo (2022) a relação entre espiritualidade, Ntu (axé, força vital), a palavra e a oralidade, assim como a produção de saber ou ciência. Essa é a principal razão pela qual revisitamos bibliotecas de saber africanas para fortalecer definições como “ontologia” e “saber”, desenvolver a vividez da “tradição” na contemporaneidade a partir de Hampaté-Bâ (2010) e discutir os meios de compartilhamento dos saberes nas gerações de Paneleiras.

Nesse sentido, a revisão bibliográfica do tema assenta sobre as principais bibliotecas africanas produzidas a partir de meados do século XX. Notadamente, ressaltamos o emprego 1) de artigos selecionados da Coleção História Geral da África (BRASÍLIA; UNESCO, 2010) de referências diversas no portal do Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais em África (CODESRIA) e 3) da antologia “Sankofa - Matrizes Africanas da Cultura Brasileira” (2008 e 2009).

Como este projeto de pesquisa decorre de investigação precedente, almejamos aprofundar nas leituras anteriores, primordialmente, com apoio de obras já revisadas do economista angolano Zinga (2007), da contadora trinitário-tobagense-canadense Annisette (2006), do economista haitiano Teese (2018), da geógrafa queniana Mary Kinyanjui (2019), do filósofo congo-brasileiro Malomalo (2010, 2019) e do cientista social e empresário brasileiro Monteiro (2001). A partir de pesquisa anterior (BUENO, 2021), foi possível apreender mecanismos e circunstâncias particulares às instituições africanas na diáspora recente (migrações contemporâneas) do Brasil.

Pretendemos aprofundar e sistematizar essa produção supramencionada essencialmente com a obra do senegalês Cheikh Anta Diop (1974) que embasa a reescrita da história da África e de seus povos, da amefricana Lélia Gonzalez que nos auxilia a pensar a interação cultural entre povos originários e africanos no seio das identidades (GONZALEZ, 1988), de Abdias Nascimento por sua proposta Quilombista para as Américas que concebe formas contemporâneas de organização social, política e econômica ancoradas nas tradições (NASCIMENTO, 2019), além da socióloga nigeriana Oyèrónké Oyèwùmí (2021), que constrói um sentido africano para discursos filosóficos ocidentais e contribui para a crítica à imposição

epistemológica ocidental. Evidentemente, há discordâncias entre personagens que se encontram em cenários históricos, políticos e geográficos diferentes. No entanto, em comum, todos trazem não somente uma produção científica e/ou artística de denúncia ao racismo, mas também concebem uma relevante documentação para se pensar saídas. Não se almeja com esta pesquisa agrupar de forma conclusiva todas as autorias em uma única categoria, comportamento esse que seria fundamentado na lógica universalizante. Pelo contrário, entendendo-nos enquanto os diversos (BISPO, 2023), parece ser mais interessante, antes de qualquer coisa, identificar espaços propícios e alinhar conceitos necessários para o estabelecimento de uma conversa. Isso significa se permitir ver-se diante das limitações que o próprio campo das relações étnico-raciais carrega devido aos obstáculos de acesso à informação sobre história e cultura dos povos africanos (inclui os “afro-diaspóricos”, termo operacional para se designar pessoas africanas não nascidas em uma das cinco regiões originais do continente) e os originários. É essa fronteira que almejamos tensionar, e não solucionar de forma definitiva pois fugiria da alçada deste trabalho. Em outras palavras, entendemos ser necessário encontrar os meios de confluência entre as referências teórico-conceituais como forma de buscar a construção de princípios de um diálogo intercultural eficaz.

O diálogo social intercultural com o qual nos envolvemos ao longo da investigação consiste em promover a importância de preservação dos povos e comunidades tradicionais a partir sobretudo da relevância de seus saberes para todas as vidas na Terra, incluindo as humanas. Não é a proposta aqui anunciar uma resolução inequívoca, completa, irrevogável do problema de pesquisa. Entendemos que há muitas agendas de pesquisa a serem desveladas, reabertas ou adentradas com influências diretas sobre o ativismo em prol dos direitos biocósmicos (capítulo de metodologia). Principalmente no campo das culturas tradicionais de povos originários de Pindorama¹³ e povos de matriz africana, experiências de organização popular têm resistido há muitos séculos pela continuidade do seu modo de vida, contando com uma ampla gama de repertório político e ensinamentos. Então, no pano de fundo desta pesquisa, os objetivos “de bastidores” nos propõem a agitar essas agendas sempre existentes por meio da fundamentação de princípios de diálogo.

Essa abordagem se inspira no movimento coletivo de povos e comunidades tradicionais que têm compartilhado seus saberes como forma de não deixar o céu despencar Na mitologia

¹³ A partir de agora, sempre que nos referirmos a “povos originários”, estamos tratando daquelas nações e seus membros - mesmo se dispersos, pulverizados - que ocupam originalmente o território de Pindorama, um dos nomes para o país que veio a se tornar o Brasil.

do povo Yanomami, os projetos coloniais de invasão e ocupação dos territórios originários por meio da construção de barragens e hidrelétricas, do avanço criminoso da mineração sobre áreas protegidas, da descaracterização do modo de vida tradicional representam a “queda do céu”. A queda do céu pode ser percebida, em poucas palavras, como o destino fatal de uma sociedade que não escuta os alertas xamânicos acerca do destino fatal provocado pela ação antrópica na Terra, cujo sentido existencial é guiado pela lógica mercadológica predatória. (KOPENAWA, 2019, p. 493-498). Em direção contrária, está a conexão com a natureza-espiritualidade, a luta pela preservação da vida de toda a comunidade e o ativismo pela “floresta de pé”.

Para a liderança indígena Davi Kopenawa (2019) assim como para o mestre quilombola Nego Bispo (2015, 2023), trata-se de um momento político de expansão, e não de retração. ;Concretamente, isso se reflete na percepção de que - para se efetivar os direitos à terra e à reprodução dos modos de vida tradicionais – seria necessário conhecer o “homem branco” a partir de um contato propositivo, uma atitude corajosa de se aproximar do agressor para compreendê-lo. Ademais, essa ligação cria oportunidades para compartilhar a mensagem de contínua luta pela existência contra-colonial, contrariando o genocídio cultural. (NASCIMENTO, 2016; UNB TV, 2017, 3min10seg a 5min40seg).

As Paneleiras de Goiabeiras também vivenciam, tradicionalmente, a biointeração, a contínua relação com o restante da natureza. Além de terem se apropriado do mangue enquanto território de constituição identitário-cultural, as mestras também possuem nos quintais território de reprodução do modo de vida tradicional. Os espaços de convivência são primordialmente condicionados pela vivência em comunidade, e não no nível da família nuclear. Ademais, antes dos processos de urbanização da região, eram abundantes os alimentos, ferramentas e materiais diversos empregados em ofícios como o da confecção das panelas de barro. A vassoura de muxinga, por exemplo, é extraída de um arbusto local cada vez mais escasso. (ALMEIDA ET AL., 2010).

Similar movimento de aproximação, na linha de Kopenawa (2019), pode ser notado em Goiabeiras através do esforço de documentação e produção cultural de filmes. Diversos documentários e ações educativas de cunho ambiental, cultural e artístico propiciam a criação de oportunidades de diálogo, especialmente na Websérie audiovisual “Griôs de Goiabeiras” (2021) com seis média-metragens lançados até o momento de escrita desta dissertação. Esse assunto será abordado no primeiro capítulo intitulado “Orientações Metodológicas: Brechas e Caminhos de uma tradição de saberes”.

Como comunicado previamente, este é um trabalho que reflete um trânsito das próprias paneleiras enquanto povo afro-confluente e da autoria em ambientes com múltiplas cosmogonias ou modos de vida e - por extensão - com linguagens muito variadas. Estou me referindo, notadamente ainda que não só, à sociedade civil negra, à sociedade civil originária, à universidade e demais espaços de ensino e à administração pública brasileira, considerando os vários níveis de competência governamental. Essa abrangência, que tem sido vivenciada e observada em minhas andanças antes e durante todo processo investigativo, reflete-se, em certa medida, na amplitude de conceituações e campos disciplinares envolvidos. Há vezes em que alguns termos podem assumir um caráter polissêmico, como a palavra “natureza”, a título de exemplo. Naturalmente, também levamos em conta termos que podem parecer se referir a um mesmo significante, porém cujo estudo da genealogia da referida palavra explicita os vieses e atravessamentos políticos embutidos na mesma. Em todos os casos, buscaremos indicar as acepções adotadas para cada termo, sempre que necessário e oportuno para a promoção do diálogo social, contextualizando histórica e politicamente seu surgimento e uso.

Nesse sentido, após a introdução, o primeiro capítulo intitulado “Brechas e Caminhos de uma Tradição: Orientações Metodológicas” apresentara a lacuna de pesquisa em cujo preenchimento se almeja avançar. Será possível notar que a proposta de complexificação das raízes culturais e identitárias da comunidade de Goiabeiras caminha lado a lado com a discussão a nível epistemológico sobre os impactos concretos do colonialismo sobre as condições concretas de existência plena das paneleiras e dos diversos seres que povoam a comunidade. Seu objetivo transversal é discutir a herança africana na intelectualidade das paneleiras a partir de referenciais próprios, com foco em termos afrocentrados e afro-confluentes com as culturas dos povos originários.

Em seguida, o capítulo “Um jogo de memória: a bio-lógica das hierarquias raciais antes de 1500” se propõe a concretizar a necessidade de re-periodização da história da África, considerando que tanto as tradições africanas quanto as originárias possuem um legado cultural que precede as invasões europeias. Também é relevante neste momento apresentar as bases do racismo antinegro, surgidas com a xenofobia em relação a povos melanodérmicos (DIOP, 1982), bem como sua expansão e sofisticação com os proto-racismos da antiguidade greco-romana e a dominação árabe-semita (MOORE, 2007). Empregamos de forma significativa a produção científica de Oyěwùmí (2016; 2021) por suas críticas e provocações da dimensão epistemológica do colonialismo por meio do determinismo bio-lógico, o que afeta diretamente

as possibilidades de autoestima e orgulho racial através do reconhecimento da intelectualidade de pessoas negras.

O terceiro capítulo “O Racismo Contemporâneo no Brasil: identidade nacional e o mito da democracia racial” se faz necessário para atendermos ao objetivo central desta pesquisa – voltado para a interação entre as tradições africanas e originárias. Para se compreender as circunstâncias para que a comunidade de Goiabeiras preserve seu modo de vida afro-confluyente, parece ser relevante analisar as consequências da colonização europeia. Teorias raciais que defendem a hierarquização das raças, sobretudo no âmbito do movimento eugenista, tiveram incontornável impacto sobre políticas públicas que violentam as tradições culturais supracitadas. Por isso, explicitamos as disputas discursivas a respeito da identidade nacional brasileira, em especial no que tange aos aspectos culturais e demográficos.

Finalmente, o último capítulo “A presença Afro-pindorâmica na tradição concreta das Paneleiras de Goiabeiras” é dedicado a interpretar como elementos centrais e cotidianos das identidades plurais das paneleiras nos auxiliam a compreender a interação entre as tradições africanas e originárias através do saber-fazer panela. Assim, percorremos suas identidades a partir de dados desagregados por cor e raça, trazemos em evidência informações a respeito da ocupação africana em territórios atrelados à tradição paneleira, explicitamos princípios afro-confluentes na técnica da confecção e, enfim, explicitamos a presença intelectual africana em uma expressão cultural associada à cultura do barro: o Congo do Espírito Santo na figura da Banda de Congo Panela de Barro.

1 BRECHAS E CAMINHOS DE UMA TRADIÇÃO: ORIENTAÇÕES METODOLÓGICAS

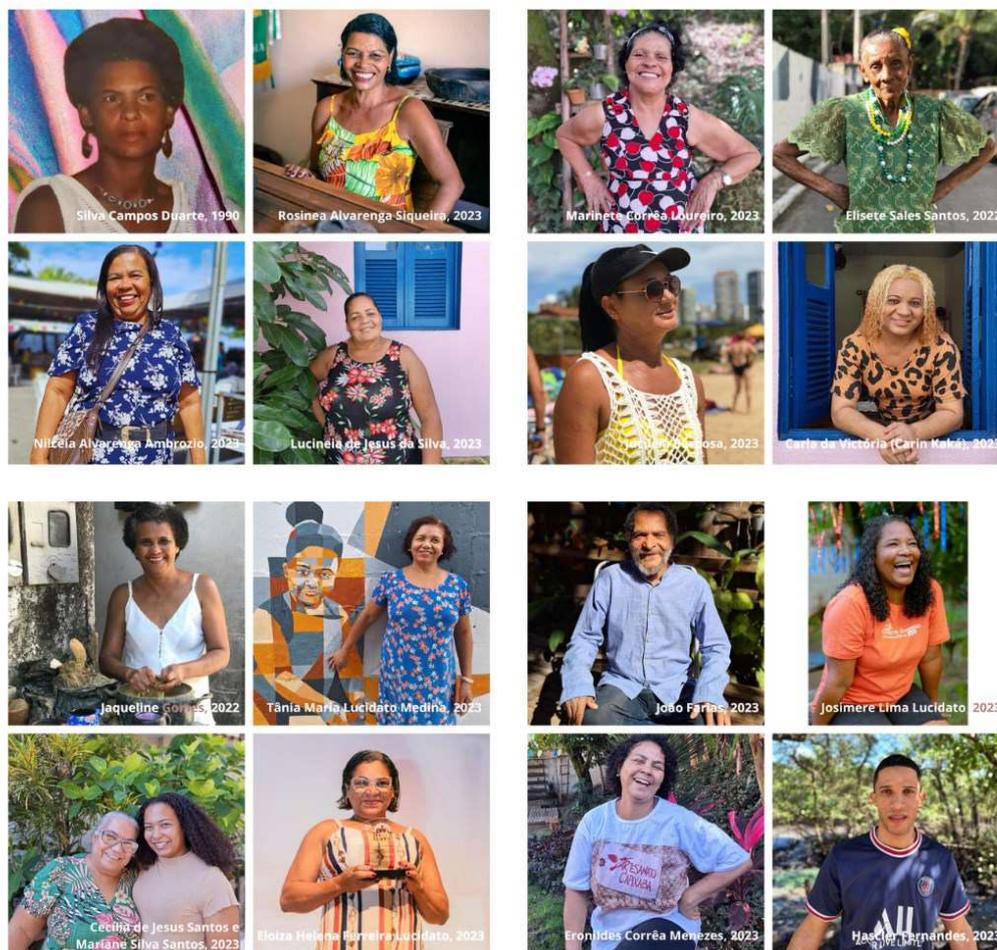
Perceber a tradição da panela de barro de Goiabeiras nos enseja a buscar a formação sociocultural da comunidade. Quem são as Paneleiras de Goiabeiras? Sabemos que identidades são construídas por fatores plurais e podem ser interpretadas por lentes diversas. Mas se tem algo que se destaca, antes de qualquer outro fator, são suas raízes étnico-raciais de povos originários e africanos.

Práticas de resistência tomam a forma de um esforço perene em prol da continuidade da herança cultural de povos originários (tradições Una, Tupi-guarani e Aratu) e de comunidades africanas aquilombadas no estado do Espírito Santo. Suas técnicas de confecção da famosa panela de barro e ainda de forma mais ampla, seus modos de vida são preservados há pelo menos 400 anos. (IPHAN, 2006a). É a cultura enquanto filosofia e prática de vida que condiciona os modos de ser, viver e existir. Além de ser um grupo originalmente composto por mulheres, a tradição se forma pelo processo de ensino-aprendizagem através do compartilhamento dos saberes tradicionais de geração mãe para geração filha ou neta (BISPO, 2015; 2023).

Essa miríade cultural se reflete na fenotípica das paneleiras. Discutiremos a confluência entre as tradições originárias e africanas em maior profundidade no capítulo quatro, intitulado “A presença afro-pindorâmica na tradição concreta das Paneleiras de Goiabeiras”. Por ora, enfocamos o fato de que as Paneleiras são quase exclusivamente pessoas de origem originária¹⁴.

¹⁴ Como detalharemos no quarto capítulo, por enquanto não há qualquer estudo censitário oficial da população de Goiabeiras-Velha com autodeclaração racial.

Ilustração 1 - Algumas paineleiras e artesãos de Goiabeiras, em exposição virtual realizada pelo Museu das Paneleiras (2023)



Fonte: Adaptado de Museu das Paneleiras (Mapes Museu) no Instagram
<https://www.instagram.com/mapesmuseum/> Acesso: 20 set. 2023

Na Ilustração 1, constam os registros da exposição virtual realizada pelo Museu das Paneleiras - Mapes, com o objetivo de valorizar cada uma das paineleiras e dos artesãos por meio da humanização das pessoas por trás dos artefatos cerâmicos.

Para situarmos geograficamente de onde brotam as Paneleiras – como diz Jamilda Bento (2023) através de informação verbal -, nos direcionamos à região Sudeste do Brasil, no estado do Espírito Santo, até chegarmos na cidade de Vitória, sua capital. Há relatos seculares de sua

residência na região norte do município, no bairro de Goiabeiras e mais precisamente no território de Goiabeiras-Velha.

Ilustração 2 - Mapa da cidade de Vitória/ES, com destaque para o bairro Goiabeiras



Fonte: Adaptado de GeoWeb Vitória (2023) Disponível:
https://ide.geobases.es.gov.br/layers/geonode_data:geonode:ijsn_limite_bairro_2020_UTF8 Acesso: 22 fev. 2024.

Os vínculos entre identidade e território - de pertencimento ao território e, vice-versa, de territorialização da identidade - são marcados nas técnicas de produção das panelas e nos laços familiares e comunitários. É sobretudo em Goiabeiras-Velha que uma série de ofícios e expressões culturais são revividas cotidianamente; além da confecção das panelas de barro, há as Bandas de Congo, a prática das benzedeadas, folia de reis, brincadeiras de boi e muitas pessoas que exercem atividades como marisqueiras, parteiras, canoeiros, pescadores e tantas outras.

1.1 Legado e patrimônio: critérios para atribuição de valor

O reconhecimento do legado das Panelas de Goiabeiras como o primeiro bem cultural¹⁵ de natureza imaterial do Brasil é um grande marco na história brasileira e mundial. Após um longo processo de mobilização política protagonizado pelas panelas em articulação com os poderes públicos, desde 2002 o ofício consta no Livro de Registro dos Saberes do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN, 2006a, p. 11). Pioneiras na conquista do registro do ofício em escala nacional, foram as Panelas que entraram em cena quando o Brasil foi convidado pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) para compartilhar sua experiência na Reunião de Experts sobre Inventário do Patrimônio Cultural Intangível¹⁶, por intermédio do Instituto. O encontro foi voltado ao estudo e discussão metodológica de instrumentos de proteção a bens culturais. Cabe ressaltar que o papel da UNESCO pode ser apreendido pelo seu viés enquanto arena de debates, mas a organização também possui capacidade normativa. Desta forma, congregava uma seleção de representantes de administrações públicas nacionais, de Organizações Não Governamentais (ONGs), de comunidades e de pesquisadores. (SIMÃO, 2008, p. 81).

Neste trabalho, priorizamos falar em legado ao invés de patrimônio, exceto nas situações em que trazemos discussões contextualizadas na administração pública, a qual emprega essencialmente a lógica patrimonialista. Santana (2006), traz diretrizes para conceituar

¹⁵ No Dicionário do Patrimônio Cultural produzido pelo IPHAN (s.d., s.p.) em consonância com os debates e instrumentos normativos produzidos nos fóruns internacionais, sobretudo no âmbito da UNESCO, “bem cultural” é definido como “aquele bem que deve ser protegido, em virtude de seu valor e de sua representatividade para determinada sociedade.” Fonte: <http://portal.iphan.gov.br/dicionarioPatrimonioCultural/detalhes/79/bem-cultural#:~:text=Nesse%20sentido%20dado%20pelas%20Conven%C3%A7%C3%B5es,sua%20representatividade%20para%20determinada%20sociedade>. Acesso 10 nov. 2023.

¹⁶ A reunião foi organizada pela UNESCO em Paris entre os dias 17 e 18 de março de 2005.

“legado” a partir da análise e interpretação de seus “universos simbólicos”, e não de uma definição fechada. Dessa forma, para defini-lo a partir da atmosfera que o justifica e potencializa, diríamos que o legado de povos originários, africanos ou afro-pindorâmicos é uma herança cultural.

Abordar a mistura cultural entre povos originários e africanos não é tarefa fácil. Além de ser relevante por se referir à própria identidade plural das pessoas que compõem os povos, a forma como descrevemos essa síntese representa nossa percepção sobre o modo como as cosmogonias das diferentes matrizes culturais interagem e resistem às empresas coloniais.

Faz parte da agenda política dos movimentos originários reivindicar outras nomenclaturas identitárias como ponto de partida para romper com os discursos ocidentais que reduzem milhares de povos a um único termo. O termo “índio” ou “indígena”, imposto pelos colonizadores, consiste em uma generalização de povos que pouco ou não se reconhecem por esse termo e que apresentam incomensuráveis diferenças culturais. Os povos originários não se definiam por essas categorias forasteiras, mas sim por concepções endógenas de seus impérios, nações e etnias. (COSTA, 2023, p. 57-76)¹⁷.

Nego Bispo pauta a necessidade de uma “guerra das denominações” no sentido de enfraquecer as denominações colonizadoras. Nesse sentido, ele cunha “afro-pindorâmico” para evadir do termo indígena ou afro-indígena, embora o uso dessa terminologia possa ser operacional em circunstâncias de amplo diálogo social. Em uma importante nota de rodapé, o autor sinaliza: “‘Pindorama’ (Terra das Palmeiras) é uma expressão tupi-guarani para designar todas as regiões e territórios da hoje chamada América do Sul. Utilizarei alternativamente colonização afro-pindorâmica para denominar a colonização nas Américas, quanto um exercício de descolonização da linguagem e do pensamento.” (BISPO, 2015, p. 20; 2023). Assim, afirma-se uma identidade autodeterminada ou, no mínimo, mais próxima às autopercepções das paneleiras¹⁸.

O discurso da patrimonialização se constitui no contexto da institucionalidade burocrática e administrativa do Estado brasileiro em diálogo com os fóruns internacionais no campo cultural. Já o primeiro conceito, o de legado, é assíduo nos diálogos sociais profundamente conectados com as próprias comunidades originárias e negras que compõem os

17 Recomenda-se a leitura do artigo "O silenciamento étnico do indígena integrado a história do Espírito Santo", de Henrique Antônio Valadares Costa (2023). O texto foi publicado no Dossiê "Povos Indígenas no Espírito Santo: desafios da invisibilidade histórica e protagonismo político-social" da Revista do Arquivo Público do Estado do Espírito Santo.

18 As identidades das paneleiras serão tratadas de forma mais aplicada no quarto capítulo desta dissertação.

processos de formação identitária das paneleiras, com foco na herança cultural. Herança confere ênfase à agência dos povos, dado que pressupõe haver, por parte das gerações predecessoras esforço em garantir as condições para que as gerações futuras deem continuidade ao usufruto de um conjunto de elementos culturais. O uso da noção de legado nos parece mais adequado para uma produção de conhecimento a respeito de nossos saberes e modos de vida.

A concepção de legado que usamos neste trabalho é formulada a partir da vivência junto aos movimentos negros e a pessoas negras e originárias em movimento, sobretudo na realidade de povos e comunidades tradicionais. Embora haja um fluxo comunicacional constante entre ativismos e academia, muitas vezes com sobreposições entre tais esferas, a conceituação desse termo da forma como o empregamos neste trabalho não emerge do ambiente acadêmico. Quando nos referimos a legado, nossa preocupação não é entender uma relação jurídico administrativa entre pessoas físicas ou pessoas jurídicas. Nosso intuito é circunscrever a conversa ao tema pertencimento a uma coletividade, no caso dos povos originários e africanos, trazendo à baila o compartilhamento intergeracional de conhecimento.

Mesmo durante o longo processo europeu de escravização e tráfico de pessoas, esse legado, que não é estático, encontrou novos caminhos, linguagens e formas para produzir vida até os dias de hoje. Existe um núcleo dinâmico em cada tradição cultural que é reinventado conforme as condições disponíveis, mesmo quando estas são as mais execráveis. Esse núcleo, na vivência paneleira, é composto dentre muitos outros aspectos por saberes tradicionais sobre como preservar a conexão com a natureza e a ancestralidade através do ofício, por saberes da vida colaborativa em coletividade e comunidade e por uma sabedoria do compartilhamento dos aprendizados-ensinamentos. O legado intelectual das paneleiras porta um aparato de saberes referentes a um modo de vida voltado para a harmonia com a natureza.

A noção de legado também é bem conhecida no cotidiano contemporâneo de ambientes com forte diversidade étnico-racial a nível demográfico, como é a realidade brasileira. Notadamente no caso das benzedadeiras de Goiabeiras ou de praticantes da umbanda e do candomblé, a realidade do racismo religioso incide de maneira perene e corrosiva com base na violência contra a existência da cultura e das vidas negras, como pontua wanderson flor do nascimento (2017):

Estas ofensivas, que difundem o ódio contra os territórios e a própria vida de pessoas "afro-religiosas", se expressam em nosso país sob muitas vestimentas, mas raramente se assumem como de fato o são: práticas racistas. Em nosso país, o racismo costuma se camuflar e se justificar para não aparecer como tal. E este ocultamento é perigoso, pois deixa a real causa do problema sempre sem enfrentamento, pois estamos sempre lidando

com "brigas de vizinhos", "vandalismo", "injúria", "lesões corporais", entre outras, que são, de fato, consequências e expressões do ódio racial e não o problema principal. Quando apenas tratamos dessas últimas ocorrências, estamos tratando os sintomas e deixando a causa, o racismo, sem enfrentamento. (NASCIMENTO, 2017, p. 55).

Vale complementar que, no que se refere aos direitos fundamentais de pessoas praticantes da espiritualidade africana, podemos dizer que o racismo religioso acomete tanto pessoas negras quanto pessoas de outras etnias ou raças. O alvo é aquele que se guia por princípios e valores culturais africanos. Não se violenta em função das referências culturais, mas sim da origem delas. Não se fala de cabelo "ruim" em função das características físico-químicas dos fios, mas sim em função de sua associação com as origens africanas. Portanto, o enfrentamento ao racismo também exige uma percepção abrangente e radical. A raiz do problema não está em uma ou em outra expressão cultural. Está na estratégia, e não na tática. A estratégia é transversal, a tática é pontual. A estratégia, quando buscamos sua raiz, consiste em atacar, violentar, descaracterizar, demonizar e criminalizar as representações da cultura africana e dos povos originários em qualquer uma de suas expressões.

Atestamos a importância desta diferenciação conceitual pela percepção que tenho tido quando estudamos as origens da tradição e das identidades das paneleiras. No campo da literatura acadêmica especializada nas Paneleiras, o trabalho inaugural de Dias (2006) nos permite contextualizar este debate:

No plano da organização do grupo, a primeira luta pelo Barreiro¹⁹ gerou uma coesão entre as Paneleiras que deu corpo à Associação [das Paneleiras de Goiabeiras - APG] (...). Foi a partir deste trabalho que essas mulheres, de Goiabeiras-Velha, passaram a existir como uma categoria, ocupando o papel de produtoras do objeto reconhecido como símbolo do artesanato capixaba. Antes, era como se a panela existisse por si, as próprias mulheres não agregavam o que hoje reconhecem como "tradição". A criação da 'tradição' se deu a partir do momento em que elas passaram a pertencer ao sistema do qual a panela é símbolo, em que se reconheceram como integrantes desse símbolo. A tradição legitima o papel social por elas reivindicado e institucionaliza a categoria, transformando de tal maneira o significado do trabalho que está passa de informal a tradicional. (DIAS, 2006, p. 125).

Quando nos circunscrevemos ao processo de patrimonialização da cultura, é comum que se fale em uma "criação" da tradição da panela de barro como se está fosse inaugurada com o início da extensa e articulada mobilização política das paneleiras junto aos poderes públicos. Parece haver um descompasso nos entendimentos a respeito dos critérios de como definir o que

¹⁹ A jazida de onde se retira o barro usado para confecção das panelas é comumente chamado de "o barreiro" pelas paneleiras. O local foi alvo de disputa pois era do interesse do governo estadual construir sua companhia de saneamento sobre o território. Para garantir o acesso à matéria-prima principal do ofício, as paneleiras se mobilizaram e organizaram politicamente.

é considerado tradição. Identificamos essa incongruência por um motivo muito simples, mas nada simplório. A necessidade de articulação política junto aos poderes públicos somente se fez necessária em função do contínuo impacto de projetos coloniais por meio de políticas que corroem o modo de vida tradicional como se este fosse incompatível com a contemporaneidade. No passado e no presente, há incontáveis processos de escravização e dominação com caráter colonizador em todos os continentes, inclusive a partir da barbarização dos chamados “estrangeiros” pelos gregos e romanos (MOORE, 2007, p. 55-82). Além disso, contemporaneamente “o racismo se reformula e se mantém nos países da Europa Ocidental contra os imigrantes dos países árabes, africanos e outros dos países do Terceiro Mundo, a partir dos anos 80.” (MUNANGA, 2004, p. 27), comprovando a persistência da técnica de dominação racista antinegro através das limitações à mobilidade e residência de pessoas racializadas como não-brancas nos mais diversos cantos do mundo.

Os projetos coloniais aos quais me refiro precisamente são compostos por estratégias de dominação por meio da colonização em curso, mesmo após a suposta abolição da escravatura em 1888, no caso do modelo ibérico aos povos originários e africanos. Para atingir tal fim, foram formuladas, empregadas e intercambiadas com outros colonizadores as técnicas de subjugação desses povos por meio de práticas genocidas, seja no curto prazo o genocídio dos corpos concretos, ou no longo prazo o genocídio continuamente corrosivo, em vida terrena. É importante referir-se a esse projeto enquanto tal, para não cairmos na falaciosa naturalização da escravidão, como se as milhares de pessoas que foram escravizadas o fossem em função de sua própria natureza, e não por um projeto econômico-político de dominação de pessoas, territórios e outros seres.

É a urgência constante de buscar as condições para garantir a continuidade de suas expressões culturais, na mira de políticas ditas “modernizantes”, que faz as paneleiras entrarem no movimento político de afirmação identitária, o que antes era desnecessário. Em síntese, devido ao isolamento da capitania do Espírito Santo na maior parte do Brasil-colônia e do Brasil Império, até o século XIX, as comunidades indígenas e africanas locais viviam numa realidade que Beatriz Nascimento, em “Uma História feita por mãos negras” denominaria de “paz quilombola”. Isto é, o interstício entre as investidas militares coloniais sobre o quilombo, no qual florescia o “caráter produtivo que o quilombo assume como núcleo de homens livres, embora potencialmente passíveis de escravidão.” (NASCIMENTO, 2021, posição 378).

A tomada coletiva de atitude pelas Paneleiras, em formato de resposta, não implica na ideia de que a tradição teria sido inventada ali. Ou, pelo menos, a demarcação temporal dessa

invenção estaria passível de um debate intercultural de critérios e categorias de análise científica.

Aos olhos dos poderes públicos, uma tradição ou expressão cultural torna-se existente nas políticas patrimoniais diretamente formuladas ao(s) bem(ns) cultural(is) referente(s) a ela quando ocorre a formalização dos instrumentos de proteção patrimonial, isto é, quando ele é incluído no rol de bens culturais com interesse de preservação pelo Estado. A partir dessa perspectiva de análise, no caso das Paneleiras, a tradição teria sido inventada quando houve a necessidade de lutar pelo barreiro.

Porém, ressaltamos que é necessário, especialmente nas tradições que emergem de povos originários e africanos, a revisão dos recortes temporais que não se baseiam tão exclusivamente nos marcos temporais da história ocidental. Com base no destaque conferido à re-periodização dos processos históricos na produção científica da Coleção História Geral da África (BRASÍLIA; UNESCO, 2010) e nas obras da liderança yanomami Davi Kopenawa (KOPENAWA; ALBERT, 2019; A ÚLTIMA..., 2021), ressaltamos a importância de conceber a realidade partindo da percepção dos povos e comunidades tradicionais (PCTs), compreendendo-nos²⁰ como detentores de instituições sociais, culturais e econômicas próprias e autônomas. Pelo olhar da própria comunidade (AQUILO..., 2023) - e mesmo da literatura acadêmica especializada (DIAS, 2006; PEROTA; DOXSEY; BELING-NETO, 1997; SIMÃO, 2008; BENTO, 2004) - não há dúvidas de que as expressões culturais e os ofícios de Goiabeiras têm origem anterior à colonização europeia do Brasil. As raízes originárias e africanas se reinventam continuamente frente à dominação colonial.

Enquanto fruição e atividade econômica, a prática de fazer panela junto a expressões culturais e ofícios associados têm figurado nos usos e costumes da cultura local há séculos²¹. Elas não surgem enquanto tradição na data de inscrição do registro no Livro de Saberes. Não passa a ser uma tradição só a partir da interação com os poderes públicos ou com sua chancela. Já era uma tradição antes mesmo da colonização, e essa origem pré-colonial é a força que proporciona sua continuidade apesar de medidas que corroem seu modo de vida. Portanto, neste

²⁰ Embora não seja paneleira, sou considerada povo e comunidade tradicional pela legislação vigente dado que parte de uma comunidade de terreiro de matriz africana.

²¹ Pesquisas arqueológicas, conforme será discutido no quarto capítulo em maior detalhe, afirmam a conformação do ofício tradicional a partir de três tradições ceramistas dos povos originários: Una, Tupiguarani e Aratu. Foram encontradas evidências de cerâmica Una entre a capital do estado e o sul que remontam há 2.500 anos. (PEROTA; DOXSEY; BELING-NETO, 1997, p. 12-13). A historiadora e cineasta Edileuza Penha de Souza (2013) aprofunda em seu trabalho a dimensão africana com base na interação entre o ofício e a expressão cultural da Banda de Congo de Goiabeiras. Esse assunto será pormenorizadamente abordado no quarto capítulo da dissertação.

trabalho, argumentamos que seria incoerente falarmos em “criação da tradição” somente em fins do século XX um legado de usos e costumes amplamente reconhecidos como pré-coloniais. As Paneleiras definem sua tradição principalmente pela centralidade e protagonismo das mulheres, pelas origens culturais das técnicas produtivas da panela e pelo modo como o saber é compartilhado entre gerações. *A priori*, autodenominar-se “tradição” não apresenta como pré-requisito qualquer menção ao reconhecimento das instituições da administração pública de seu modo de viver.

Na década de 1980 - período referido por alguns como época de “invenção da tradição”, as Paneleiras reivindicavam rotineiramente a garantia do acesso à jazida do barro, que passou a ser questão de disputa junto à Companhia Espírito-santense de Saneamento (CESAN). Duas décadas depois, entre 2001 e 2022 foi realizado o Inventário do ofício o qual, por meio de uma pesquisa abrangente e de fôlego (revisões bibliográficas, análise iconográfica, levantamentos documentais, pesquisa audiovisual e de campo), foram reunidas informações para encaminhar o registro do bem cultural. O IPHAN seguiu a metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC). Buscou-se identificar os agentes e os processos, bem como compreender os significados e as relações dos indivíduos envolvidos na atividade entre si e com a localidade, com a cidade, com o meio ambiente, com a sociedade local, regional e nacional. Foram realizadas a documentação e a descrição, em detalhe, de todas as etapas do processo de confecção, referenciando os diferentes agentes e lugares envolvidos em cada uma delas. Especificou-se cada instrumento e cada procedimento utilizado na identificação, coleta, tratamento e manipulação das matérias-primas, desde a extração do barro, da coleta da casca do mangue-vermelho até a queima e o açoite da peça, sua embalagem, estocagem e venda. (ABREU, 2008, p. 16).

No entanto, a pesquisa não abarcou as expressões artístico-culturais associadas ao ofício e os modos de vida tradicionais, embora sua importância seja reconhecida nas pesquisas e documentos institucionais produzidos pelos poderes públicos. A limitação das informações sistematizadas para registro, por terem focado nos aspectos tangíveis do ofício - sobretudo dados arqueológicos -, foi criticada da parte de variadas produções posteriores vindas tanto das próprias paneleiras, quanto da Academia e do campo administrativo público. No INRC, a importância das famílias, das relações de parentesco e dos laços comunitários - inclusive na confecção das panelas - é quase inexpressiva. Além disso, o Congo de Goiabeiras, as benzedeadas e outras expressões associadas “estão adormecidas no imaginário coletivo dos moradores mais antigos” e outras, “por mérito desses mesmos moradores estão sendo

revitalizadas”. (BENTO, 2004, p.10; SIMÃO, 2008; IPHAN, 2014, p. 28-32). Nas palavras de Simão (2008, p. 128), “[a ex-superintendente do IPHAN, Carol Abreu] reconhece que as fichas do INRC dão conta da tecnologia de confecção do artefato cerâmico e da comercialização do produto, mas que se deixou de lado a questão familiar, como as relações de parentesco e de vizinhança.” Segundo Abreu (2008), esse enfoque sobre a cultura material existiu em função da urgência da luta pelo barro, que envolvia sobretudo pesquisadores voltados para campos de conhecimento como a arqueologia.

Explicitamos uma das faces da lacuna que esta pesquisa visa preencher, uma vez que pormenoriza caminhos para atender às críticas feitas por membros da comunidade (BENTO, 2004), por Simão (2008) e posteriormente pelo próprio IPHAN (2014) quanto às ausências e carências da pesquisa do Inventário, focada no galpão da APG, nos dados arqueológicos e nas etapas e técnicas de confecção a partir de uma lógica produtivista. Como apontamos anteriormente, a comunidade de Goiabeiras-Velha através de atividades e produções educacionais-culturais tem clamado pela necessidade de adensamento dos estudos e diálogos sociais a respeito de expressões culturais afro-pindorâmicas como o Congo do Espírito Santo, que se apresenta sobretudo em Bandas de Congo.

Nesse sentido, o IPHAN explana que: “[e]mbora a literatura destaque esta ligação, pouco avança no sentido de permitir uma melhor compreensão dos níveis de interação cultural entre o Congo e a Cultura do Barro e entre as Associações de Bandas de Congos e a Associação das Paneleiras de Goiabeiras.” Portanto, a explicitação de uma carência de pesquisas a respeito do Congo significa, em grande medida, a relevância da cultura africana para a valorização da identidade e expressões da comunidade de Goiabeiras. O mesmo documento traz as seguintes indagações como diretrizes de investigação: “qual é o papel do congo enquanto uma referência cultural? Em que medida o congo faz parte das cosmologias dos atores sociais diretamente envolvidos na confecção de painéis de barro? Trata-se de um processo de interação cultural originado na região ou que passou a fazer parte dela?” (IPHAN, 2014, p.29).

Logo, resultados preliminares da investigação provam que há uma lacuna de pesquisa para conhecer as expressões da cultura africana no modo de viver das Paneleiras de Goiabeiras para além da técnica de produção da panela. As pesquisas que o IPHAN conduziu no início dos anos 2000 focavam na dimensão tangível do bem (a panela em si e seus processos de confecção). Muito do que é intangível está nas culturas africanas. (SOUZA, 2013). É principalmente a dimensão dos saberes em biointeração, em dança-música e em cuidados de saúde, compreendendo tais elementos como componentes da atividade econômica.

Pelas pesquisas arqueológicas, não há participação relevante da cultura africana na técnica produtiva da panela em si. Cheguei a encontrar indícios de que poderia haver conexões com a produção de panelas pretas no Benim por serem visualmente muito parecidas com as de Goiabeiras. Cléber Maciel (1992; 2016) fala sobre a origem mina de algumas pessoas africanas escravizadas no Espírito Santo. Essa origem mina parece estar ancorada no atual território do país chamado Benim que fica na África ocidental, localizado à leste do Togo e a oeste da Nigéria, entre os dois. A origem mina também pode estar associada a toda a Costa da África ocidental, por vezes designada “Costa da Mina”, reconhecendo o caráter nômade ou semi-nômade de algumas nações que residem nessa extensa região.²²

Por isso, em busca de materiais que trouxessem informações sobre o deslocamento forçado de pessoas nascidas no Benim e no Brasil, busquei contato com o museu “Casa do Benim”, que fica na capital baiana, Salvador. Dentro do recorte desta pesquisa, foquei na busca por referências das técnicas e tecnologias de produção transmigradas entre esses dois territórios. (NASCIMENTO, 1974; RATTS, 2007). Apesar de esse equipamento cultural possuir um acervo extremamente relevante para conhecimento e discussão das relações entre os dois países e muitos outros, o acesso aos materiais passa por dificuldades consideráveis. Em conversa com a equipe, confirmamos alguns dos desafios mais comuns enfrentados por essas organizações na esfera da preservação. Como principais obstáculos para estudar uma potencial chegada de técnicas africanas - através do povo mina - no Espírito Santo, em contato telefônico nos foram informadas: a inexistência de um núcleo de pesquisa para auxiliar pesquisadores, a falta de infraestrutura de conservação adequada tanto na própria Casa quanto em outras instituições culturais ou educacionais no Benim, a insuficiência de documentação, o desaparecimento de acervos em períodos de inatividade do museu, a ausência de um plano museológico e a inexistência de meios de comunicação e difusão digital dos acervos.

²² Vale ressaltar que o território atual da maioria dos povos africanos, como os da África Ocidental, não corresponde ao mesmo do passado principalmente em função do longo processo conhecido como “Partilha da África”. Embora seja recorrente localizar a origem da invasão de terras continente adentro na realização da Conferência de Berlim (1884-1885), na verdade essa série de eventos tinha a finalidade de demarcar institucionalmente as fronteiras dos territórios dominados pelos colonizadores há séculos. A Conferência é como uma fotografia, um recorte congelado formalizante do longo processo de violência contra os povos africanos e seus territórios. Além das invasões e dos saques de recursos, a instauração de tratados econômico-comerciais assimétricos entre europeus e africanos corroía a tal ponto a capacidade de sustentação autônoma das nações africanas que estas viam-se cada vez mais desprovidas das condições para definir seus rumos e encontravam-se obrigadas a se submeterem à lógica escravagista (BUENO, 2018). Outro importante ponto a ser abordado para compreensão das designações atribuídas a cada grupo étnico ou nacional é a natureza nômade de alguns destes. Isto é, não somente as fronteiras foram delimitadas e demarcadas ao gosto dos colonos europeus, como também há um fator inerente a alguns povos em relação à sua constante mobilidade territorial, o que inviabiliza uma associação imutável entre tal grupo social e um único território geográfico.

Mesmo que a formação étnico-racial oriunda dos processos de escravização não possa ter rigorosa precisão em função da ausência e carência de documentos e informações, registramos esta pesquisa para evidenciar os obstáculos - do ponto de vista das instituições memoriais - e as bases documentais precárias sobre as quais profissionais de educação, ensino e pesquisa trabalham na temática da história e cultura africana, no que tange ao tracejo das raízes identitárias de cada pessoa negra. Nesse sentido, é válido e necessário trazer à tona os procedimentos adotados por profissionais da administração pública que ocasionaram o apagamento de identidades, como no caso do ex-ministro das Finanças Rui Barbosa.

Anteriormente, já tivemos ocasião de mencionar o ato de 1899, do **ministro das Finanças Rui Barbosa, ordenando a incineração de todos os documentos** - inclusive registros estatísticos, demográficos, financeiros, e assim por diante - pertinentes à escravidão, ao tráfico negreiro e aos africanos escravizados. (...) Similarmente negativa se revela a recente decisão de **eliminar dos censos toda informação referente à origem racial e à cor epidérmica dos recenseados**, dando margem às manipulações e interpretações das estatísticas segundo os interesses das classes dirigentes. Por via desses expedientes se reitera a erradicação da “mancha negra” [da história do Brasil] (...) as informações que os negros poderiam utilizar em busca de dignidade, identidade e justiça lhes são sonegadas pelos detentores do poder. O processo tem sua justificativa numa alegação de “justiça social”: todos são brasileiros, seja o indivíduo negro, branco, mulato, índio ou asiático. Em verdade, em verdade, porém, **a camada dominante simplesmente considera qualquer movimento de conscientização afro-brasileira como ameaça ou agressão retaliativa.** (...) isso significa, para as forças no poder, ameaça à segurança nacional, tentativa de desintegração da sociedade brasileira e da unidade nacional. (NASCIMENTO, 2016, p. 93-94, grifo nosso).

Abdias Nascimento (2016) afirma que o boicote à disponibilidade de informação a respeito de nossa identidade e cultura é parte da empreitada do genocídio do negro brasileiro. Apesar da possibilidade de viabilizar esse acesso por meio da geração de dados demográficos desagregados por etnia e cor/raça com o intuito de mapear a presença africana no Brasil, o Estado brasileiro opta reiteradamente por praticar a “alquimia estatística” enquanto “instrumento de controle social e ideológico” (NASCIMENTO, 2016, p. 93) e é apoiado por uma sociedade que se projeta, enquanto nação, rumo ao apagamento total da herança de povos originários e negro-africanos. No excerto supracitado, fica evidente que a emoção essa provocada pela “onda negra” - experiência de revoltas e revoluções negras bem-sucedidas tal qual a do Haiti (1791-1804) - gerou o “medo branco” em relação à condução de atividades de conscientização racial. (AZEVEDO, 1987).

Diante da insuficiência ou da falta de informações, é comum que o conhecimento seja gerado com base nas narrativas coloniais e nas resistentes memórias vividas e contadas pelas gerações mãe e avó. Aplicado ao contexto das Paneleiras, percebemos na literatura acadêmica

uma constante busca por analisar seu sistema sociocultural e político sempre partindo da lógica produtiva de um ponto de vista economicista, especialmente após a implantação do galpão e devido à urbanização de Goiabeiras (SIMÃO, 2008; DIAS, 2006; MARQUES; RODRIGUES; FUKUDA, 2021). O saber-ofício retrata uma lógica econômica própria ao legado cultural de povos originários e africanos, da qual o congo faz parte. O campo da Economia aqui é radicalmente compreendido como parte das Ciências Sociais e Humanas, não sendo definido prioritariamente por critérios de quantificação da vida, embora tais abordagens sejam também relevantes, ou de transformação de tudo que é vida em recurso de tal forma a reduzi-la aos interesses do capital (KRENAK, 2019; 2020; 2022). Esse proceder acadêmico evidencia a importância de identificar, analisar, interpretar e articular os princípios e valores de Goiabeiras em todo seu complexo cultural.

Por exemplo, a prática das benzedadeiras também compõe parte da economia de Goiabeiras, ainda que não monetizável, dado que compõe a tradição de benção não se agradecer pelo cuidado e muito menos pagar por ele. O trabalho realizado pelas benzedadeiras, a nível da saúde e espiritualidade, pode ser inserido no quadro de diálogos associados à economia do cuidado. São práticas que reproduzem nossas condições objetivas de existência por meio de ações de cuidado, mesmo que não ocorra de forma mercantilizada. E, nessa ilustração, trata-se de uma prática tradicional que reflete os valores e princípios da comunidade, portanto, fazendo com que a mesma possa manter e reproduzir vidas.

Nas últimas décadas, algumas medidas instauradas como forma de preservação do ofício acabaram por abalar esse modo colaborativo de reprodução da vida. Como um dos principais resultados da disputa pelo barreiro, mencionada anteriormente, houve a construção de um galpão-oficina para as paneleiras. Ademais, passou a existir uma busca por promover um comportamento específico nas paneleiras: atividades de ensino foram desenhadas e realizadas através do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e de Organizações da Sociedade Civil (OSCs) contratadas. Dado que, tradicionalmente, o trabalho das paneleiras é centrado em seus núcleos familiares e que cada paneleira possui sua própria rede de clientes, parece haver uma prevalência da atomização do processo de produção e venda das paneleiras, ou seja, uma individualização. O objetivo alegado era aumentar o grau de associativismo e cooperativismo entre as paneleiras. No entanto, Simão (2008, p. 220-221) aponta expressamente que nas oficinas realizadas “não se problematiza a própria ideia de organização social produtiva” e sugere pesquisas futuras. “Vale investigar em que medida essa ideia de ‘prática associativa’ rompe com o sistema de produção que envolvia ajuda entre as famílias e

com as alianças no ambiente do *galpão*.” Previamente à construção do galpão e à criação de quaisquer cursos formativos, as paneleiras já atuavam de maneira solidária, em uma vida de estilo comunitário e não individualista.

Valorizar todo o complexo cultural das Paneleiras é, antes de tudo, reconhecer a autonomia comunitária e sua capacidade de autogestão através de seus próprios referenciais de vida, na qual se insere o modo de formação das redes de sociabilidade. A potência desse movimento se nutre da ideia de que nossa cultura é nosso sistema imunológico (ANI, 1994). A suposta necessidade de incorporar tradições ocidentocentradas é a finalidade última do projeto colonial, que diminui através de discursos inferiorizantes o potencial de criação de povos originários e africanos.

Portanto, percebemos que o modo de vida como um todo das paneleiras é o que fornecerá elementos suficientemente explicativos da presença africana em interação com a dos povos originários em Goiabeiras. A demanda por essa discussão é reforçada pela incidência do tema no Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM) em duas ocasiões. Na edição de 2014, questionou-se qual dos bens elencados nas alternativas compõe o patrimônio nacional brasileiro registrado pelo IPHAN da mesma forma que o modo artesanal da fabricação do queijo do estado de Minas Gerais (Ilustração 3).

Ilustração 3 - Paineleiras no ENEM 2014

QUESTÃO 37

Queijo de Minas vira patrimônio cultural brasileiro

O modo artesanal da fabricação do queijo em Minas Gerais foi registrado nesta quinta-feira (15) como patrimônio cultural imaterial brasileiro pelo Conselho Consultivo do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). O veredicto foi dado em reunião do conselho realizada no Museu de Artes e Ofícios, em Belo Horizonte. O presidente do Iphan e do conselho ressaltou que a técnica de fabricação artesanal do queijo está "inscruta na cultura do que é ser mineiro".
Folha de S. Paulo, 15 maio 2010

Entre os bens que compõem o patrimônio nacional, o que pertence à mesma categoria citada no texto está representado em:

A  Mostra de São Bento (RJ)

B  Conjunto arquitetônico e urbanístico da cidade de Ouro Preto (MG)

C  Tradentes esquadrado (1893), de Pedro Américo

D  Sítio arqueológico e paisagístico da Ilha do Campeche (SC)

E  Ofício das paneleiras de Goiabeiras (ES)

ENEM - 1ª de | Caderno 2 - AMARELO - Página 12

Fonte: INEP (2014)

Como o modo de fabricação diz respeito ao conjunto de bens ditos “imateriais” de acordo com o IPHAN, a resposta era o Ofício das Paneleiras de Goiabeiras, identificável pelo registro fotográfico da etapa de modelagem do barro na quinta alternativa. A outra aparição levantada, mais recente, ocorreu no ano de 2022 e trazia como principal assunto as práticas tradicionais, sendo que a resposta correta direcionada para a relação entre os “recursos do mundo” e a “manutenção dos modos de vida” (Ilustração 4).

Ilustração 4 - Paneleiras no ENEM 2022

QUESTÃO 63

Em Vitória (ES), no bairro Goiabeiras, encontramos as paneleiras, mulheres que são conhecidas pelos saberes/fazeres das tradicionais panelas de barro, ícones da culinária capixaba. A tradição passada de mãe para filha é de origem indígena e sofreu influência de outras etnias, como a afro e a luso. Dessa mistura, acredita-se que a fabricação das panelas de barro já tenha 400 anos. A fabricação das panelas de barro se dá em várias etapas, desde a obtenção de matéria-prima à confecção das panelas. As matérias-primas tradicionalmente utilizadas são provenientes do meio natural, como: argila, retirada do barreiro no Vale do Mulembá; madeira, atualmente proveniente das sobras da construção civil; e tinta, extraída da casca do manguezal, o popular mangue-vermelho.

TRISTÃO, M. A educação ambiental e o pós-colonialismo. *Revista de Educação*, n. 53, ago. 2014.

Uma característica de práticas tradicionais como a exemplificada no texto é a vinculação entre os recursos do mundo natural e a

A manutenção dos modos de vida.
B conservação dos plantios da roça.
C atualização do modelo de gestão.
D participação na sociedade de consumo.
E especialização nas etapas de produção.

AMARELO - 1ª Aplicação enem2022

Fonte: INEP (2022)

Compreender modo de vida enquanto categoria de análise, portanto, ganha espaço tanto nos ambientes educacionais e culturais quanto, a partir dos primeiros, no debate público. Esta pesquisa se propõe a elencar e sistematizar princípios para o diálogo intercultural a respeito de formas diversas de conceber e fazer Economia através de princípios e valores culturais de diferentes povos. Na relação entre povos e comunidades tradicionais, sociedade civil (organizada ou não) e os poderes públicos, muitas conversas precisam ser costuradas para fortalecer os componentes do modelo econômico de grupos que foram fragilizados em função de suas raízes culturais no choque com o modelo capitalista.

Frente à ausência do afeto, dos laços comunitários e das expressões artístico-culturais no Inventário, a comunidade de Goiabeiras - sobretudo na figura das Paneleiras e de lideranças culturais - têm buscado e apresentado oportunidades de construção de diálogos com o restante da sociedade através da dança, da música, da fé e da culinária. Iniciativas culturais-educacionais emergem da própria comunidade no sentido de trazer visibilidade às identidades e ao trabalho das paneleiras, movimentações essas que instrumentalizam o diálogo.

Compõe o rol de exemplos, o livro “Benzedeadas de Goiabeiras”, de Jamilda Bento (historiadora e presidenta da Associação de Cultura e Lazer Banda de Congo Panela de Barro de Goiabeiras), lançado em 2004. A publicação intermedia um esforço de visibilizar a existência e a importância das benzedeadas no cotidiano comunitário. Anualmente, ocorrem várias apresentações da Banda de Congo, mas é em dezembro que se consagram as festas que reúnem mais fiéis, devotos, moradores do bairro e parentes. Para difusão de produções audiovisuais, algumas pessoas da comunidade também têm utilizado tecnologias digitais como ferramenta e ambiente de construção de reconhecimento e diálogo social. Em particular na última década, foram realizadas obras sob a direção e/ou produção de uma das principais lideranças comunitárias de Goiabeiras-Velha – a própria Jamilda -, como é o caso da série de seis documentários de curta ou média metragem “Griôs de Goiabeiras”.

Reiteradamente, as demandas supracitadas desenhadas, executadas, articuladas ou facilitadas por membros da comunidade de Goiabeiras atestam que se busca chamar atenção para a lacuna de conhecimento, de debate público e de políticas públicas a respeito do legado de Goiabeiras de forma ampla, para além dos aspectos materiais e da figura das paneleiras.

Existe uma faceta dessa demanda que diz respeito à forma de representação da comunidade, em especial no âmbito da produção de conhecimento a partir de, ou em contato com os poderes públicos, notando que há um “atraso” das políticas dedicadas aos bens de natureza intangível ou imaterial em relação aos tangíveis ou materiais. Também devemos considerar que, por trás da prioridade conferida à dimensão tangível das políticas patrimoniais, há critérios metodológicos pautados por ontologias e epistemologias ocidentocentradas. Simão (2008, p. 23) e Dias (2006, p. 50) pautam a necessidade de se superar o evolucionismo cultural ou antropologia evolucionista, que classifica diferentes culturas em função da fenotipia de suas populações. A partir dessa classificação, diferentes povos e suas expressões culturais são hierarquizados em etapas de maturidade civilizacional. A folclorização do modo de vida dos povos racializados como não-brancos ocorre no mesmo período dessa corrente acadêmica a partir do século XIX, que retrata as raízes originárias e negras como primitivas.

Os métodos desse paradigma são criticados por Franz Boas (1955), que propicia abertura de brechas para a valorização dos processos históricos, de expressões artísticas e contextos sociais da produção a partir de outros valores e princípios culturais. O fato de a metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) empregada pelo IPHAN se concentrar sobre os aspectos ditos “materiais” da realidade das paneleiras é sintomático do determinismo biológico que desnudaremos com o apoio da obra de Oyěwùmí (2021), socióloga

nigeriana iorubá. Em seu livro “A Invenção das Mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero”, ela se propôs a questionar a universalização da categoria de gênero imposta pelo Ocidente sobre povos que não necessariamente organizassem suas instituições sociais pelo critério de gênero no período pré-colonização cristã e islâmica. Como no seu estudo no caso do povo Oyo-Yorubá tradicional, pré-colonização britânica, há outros princípios que baseiam a vida social, principalmente o de senioridade. Para construir sua tese compreendendo de que forma a dominação colonial generifica as sociedades africanas, ela faz uma análise academicamente inovadora a respeito das origens do racismo e de suas dinâmicas de poder. Um dos resultados de sua pesquisa consiste na análise de, pelo menos, dois componentes fundantes da hierarquização racial: a centralidade do corpo e a percepção da diferença como degeneração nas sociedades ocidentais, ambos biologicamente determinados na cosmovisão ocidental.

Oyěwùmí apresenta a oportunidade de nos depararmos com a importância das representações do corpo no campo filosófico ocidental quando afirma: “[a] razão pela qual o corpo tem tanta presença no Ocidente é que o mundo é percebido principalmente pela visão.” (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 28). Como exemplo da primazia da visão no pensamento ocidental, notamos que o comportamento racista é operacionalizado, antes de tudo, a partir da visualização de um corpo negro por uma pessoa, seja no olhar *de facto*, seja no imaginário social, numa esfera virtual. Uma experiência racista vivida não ocorre em função da personalidade ou de questões particulares da vítima. Sob pretextos cunhados pelo Ocidente sobre a figura não-branca - como o de ser naturalmente violenta - o corpo negro é convencionalmente identificado como ameaça. (FANON, 1968).

Mas por que e de que forma o corpo é o ambiente privilegiado de percepção da realidade nessas sociedades? Costumamos ser levados a pensar que a separação da patrimonialização de bens culturais entre o concreto (traduzido pela categoria do patrimônio “material”) e o sensível (elemento primordial da categoria “imaterial”) se consolida academicamente no contexto do que Weber²³ (1982) explica como o “desencantamento do mundo” (LIMA, 2022, p. 126-128).

Dado o propósito desta pesquisa de proporcionar elementos para o diálogo intercultural, vale salientar os fundamentos ontológicos e epistemológicos dessa divisão categórica entre o material e o imaterial. Explicitar as diferentes concepções dos bens culturais nos ajuda a perceber que a forma de os definir é resultado de um modo de organização do conhecimento

²³ Max Weber nasceu em 1864, em Erfurt, e faleceu em 1920, em Munique, ambas cidades alemãs.

específico, condicionado culturalmente. Ou seja, essa forma de dividir bens culturais entre material e imaterial é algo comum, mas não universal. Pois quando observamos a diversidade ontológica no mundo - reconhecemos haver outras formas de caracterizar referências culturais e categorizar expressões culturais para além desta presentemente utilizada.

Não se atentar para a necessidade de uma discussão conceitual a respeito das nuances entre a tangibilidade e a materialidade é uma forma de violação do modo de vida tradicional de povos e comunidades tradicionais (PCTs), direito previsto constitucionalmente, além de protegido em instâncias internacionais a nível global e regional, através da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre Povos Indígenas e Tribais (OIT, 1989) – que tem como intuito garantir a participação dos povos originários e tradicionais na tomada de decisão sobre políticas ou medidas que afetam sua autonomia -, da Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais da (UNESCO, 2005) e da Convenção Interamericana contra o Racismo, a Discriminação Racial e Formas Correlatas de Intolerância da Organização dos Estados Americanos – OEA (2013).

Ademais, a prática dos saberes tradicionais já foi designada como “crimes de charlatanismo e curandeirismo” pela Lei brasileira nos artigos 283 e 284 do Código Penal (BRASIL, 1940), implicando em pena de detenção por até dois anos e, em caso de haver remuneração pela prática, multa. Nesse sentido, tratar dos critérios para atribuição de valor a um “bem cultural” e categorizá-lo entre material ou imaterial, tangível ou intangível exige um esforço de tradução das formas de se conceber a realidade, bem como dos modos de se construir e compartilhar sabedoria. Os ativismos afro-pindorâmicos reafirmam que a cosmopercepção ancorada nas tradições está atrelada ao entendimento de que toda a realidade é material; o que na cosmovisão ocidental se diz imaterial, para nós é também realidade material, mesmo que intangível, invisível ou inaudível. Portanto, discutir teórica, conceitual e epistemologicamente a percepção de mundo dos PCTs – como as paneleiras - é uma urgente demanda em prol da edificação de políticas reparatórias no âmbito da justiça cognitiva e epistêmica, como forma de não reproduzir as condições erráticas de perpetuação do racismo.

Ressalto essa particularidade de um emprego comum da separação com base na categoria “materialidade” não tanto em comparação a diferentes categorizações em outros países. Ao destacar esse aspecto, o enfoque recai essencialmente em outros modos de organização do conhecimento no contexto da realidade pluricultural do próprio Brasil.

Adotar a conceituação de “bens materiais” ou “bens imateriais”, reitero, equivale a uma categoria dicotômica usada comumente por ser epistemologicamente localizada no Ocidente e,

mais precisamente, em função da repercussão do dualismo cartesiano. Esse longo movimento inclui uma geração de filósofos, como Descartes²⁴ (1978) e Hegel²⁵ (1999), que promovem a absolutização da razão e do individualismo na explicação da realidade. (FONSECA, 2021, p. 11-21). Desse ponto de vista, que parte do fim da Idade Média vivida pela Europa (séculos V a XV EC), a espiritualidade-fé religiosa e o fazer científico passam a ser dissociados e apresentados como polos opostos do espectro das epistemologias europeias²⁶. Saliento estar me referindo particularmente à realidade europeia, dado que esse mesmo período em outras partes do mundo, como no continente africano e no asiático, demarcou o florescimento econômico, cultural e científico²⁷. No quadro europeu, além da oposição entre religião e ciência, essas dimensões são hierarquizadas. Sobretudo com a chegada do movimento Iluminista no século XVII, a absolutização da razão e do individualismo são primordiais no pensamento científico. Dessa forma, na cosmovisão ocidental autoproclamada moderna, aquilo que pode ser comprovado por meio da observação visual, aproxima-se da razão científicista, que adquire um sentido de virtude e superioridade civilizacional; o que não pode ser apreendido pelo sentido da visão, equivale a uma expressão inferior da realidade sub-humana. Para Weber (1982), essa dinâmica está ligada ao desencantamento do mundo, inerente ao progresso capitalista.

²⁴ Nascido em 1596 na atual cidade nomeada Descartes, René Descartes faleceu na capital sueca (Estocolmo) em 1650.

²⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel nasceu na cidade alemã Stuttgart, em 1770, e veio a falecer na capital do país em 1831.

²⁶ Embora consideremos que as fronteiras temporais entre o final da Idade Média e o início da chamada "Era Moderna" são turvas, consideraremos para fins didáticos que a Idade Média inicia com a queda do Império Romano do Ocidente, em 476 EC, e apresenta relevantes demonstrações de seu fim e transição para a próxima época a partir da tomada de Constantinopla pelos turcos-otomanos em 1453.

²⁷ Como exemplos, tomamos em conta o longo e poderoso Reino de Axum. Anfray (2010), na obra *História Geral da África - África Antiga* data o início do período axumita nos séculos III e IV da Era Comum (EC), localizado na África Oriental. Vestígios e ruínas parecem evidenciar a presença de conjuntos arquitetônicos sofisticados construídos no início do milênio anterior e composto por palácios, castelo e pátios axumitas com sistema de aquecimento alimentado por fornos de tijolos. Resultados das investigações arqueológicas identificaram nos séculos II e III o início e evolução do alfabeto etíope, utilizado atualmente no século XXI. Ademais, foram achados moedas, obras de arte em bronze e artefatos em couro, indicando tanto a intensa circulação econômica quanto o desenvolvimento de técnicas em manufatura. Com base na documentação disponível, há evidências de ofícios como ferreiros, pedreiros e escultores denotando a presença de conhecimento em áreas como arquitetura, química e artes. Especialmente entre os séculos II e IV, Axum foi se avolumando e de reino tornou-se Império, formado pelas terras da Etiópia, Sudão e Arábia Meridional. Além disso, passou a ser reconhecido pelo estabelecimento de extensas rotas comerciais que partiam da Etiópia do Norte ou atual Eritreia e iam até a China e a Índia. (ANFRAY, 2010, p. 375-398; KOBISHANOV, 2010, p. 399-424) Não se trata de um caso isolado, tendo em conta que podemos mencionar o próspero Império do Mali na África Ocidental (1230-1535 aEC) sobretudo quando sob a liderança de Mansa Muça, o "rei dos reis" (que governou por 25 anos de 1312 a 1337), além de fervilhantes povos e culturas em expansão entre os séculos XII e XVI na África Central e Meridional como o reino do Kongo, o Zimbábue e o Monomotapa (Mwene Mutapa no atual Moçambique (NIANE, 2010, p. 6).

Porém, a separação entre espiritualidade e racionalidade bem como a associação entre espiritualidade-corpo e racionalidade-mente não é recente. Ao contrário, o “tão falado dualismo cartesiano era apenas uma afirmação de uma tradição na qual o corpo era visto como uma armadilha da qual qualquer pessoa racional deveria escapar”. (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 29). O dualismo cartesiano é herdeiro do pensamento filosófico da Grécia antiga no século IV antes da Era Comum que já apartava a dimensão material da dimensão imaterial da realidade. Dessa forma, surge a elevação do campo das ideias como reflexo da absolutização da importância da esfera racionalidade-mente na história das sociedades ocidentais. Como desdobramento, o corpo é retratado como lugar da ausência de nobreza e de virtude, logo, preterido no pensamento eurocristão: “Se os corpos aparecem, eles são articulados como o lado degradado da natureza humana. O foco preferido tem sido na mente, elevada acima das fraquezas da carne.” É através do olhar que se diferenciam os corpos, particularmente - quando pensamos os objetivos desta investigação - no que tange às diferenças de raça e sexo biológico. A base do racismo e do sexismo, portanto, é a somatocentralidade do pensamento ocidental. De acordo com o professor wanderson flor nascimento (2019), tradutor da obra de Oyëwùmí para o português, a somatocentralidade representa a centralidade dos corpos na cosmovisão ocidental. A diferença na cultura ocidental é concebida como degeneração. (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 27-29).

Em Bispo (2023) encontramos fundamento para esta afirmação. O protagonismo das ideias, como se as mentes descoladas dos corpos movessem o mundo, é sintoma da cosmofobia. Parte da ideia de uso do determinismo biológico como ferramenta de dominação do corpo do Outro. Nego Bispo compreende que esse pensamento, o qual ele caracteriza como cosmofóbico, decorre do mito do pecado original que se instaura na lógica eurocristã monoteísta. “Desenvolvimento é sinônimo de desconectar, tirar do cosmo, quebrar a originalidade. O desenvolvimento surge em Gênesis. Relacionar-se de forma original, para o eurocristão, é pecado”. (BISPO, 2023, posição 182).

Como reverberação, no pensamento filosófico ocidental, do mito do pecado original, busca-se dissociar a humanidade do restante da natureza. A definição de tempo como um decurso linear e sucessivo da realidade dá sustentação à ideia de que há seres humanos que se distinguem da sub-humanidade animalizada. Os primeiros seriam os dotados de intelectualidade, enquanto os segundos seriam os primitivos e degenerados, pois presos ao passado pecaminoso, como exemplifica a autora:

Mulheres, povos primitivos, judeus, africanos, pobres e todas aquelas pessoas que foram qualificadas com o rótulo de “diferente”, em épocas históricas variadas, foram

consideradas como corporalizadas, dominadas, portanto, pelo instinto e pelo afeto, estando a razão longe delas. Elas são o Outro, e o Outro é um corpo. (OYĚWŪMÍ, 2021, p. 29-30).

Exemplos da existência da hierarquizante díade intelectualidade-mente *versus* emoção-corpo podem ser encontrados “na pólis de Aristóteles ou [junto a] quem é pobre nos Estados Unidos no fim do século XX” (OYĚWŪMÍ, 2021, p. 27). Ela, então, cita e analisa o estudo “Degeneration: The Darker Side of Progress” sistematizado por J. Edward Chamberlin e Sander Gilman, que delinearão a genealogia da ideia de degeneração na cosmovisão europeia e a forma como se mobilizou essa ideia na definição da diferença no século XIX:

Inicialmente, a degeneração reuniu duas noções de diferença, uma científica – um desvio de um tipo original – e a outra moral, um desvio de uma norma de comportamento. Mas eram essencialmente a mesma noção, de uma degradação, *um desvio do tipo original*. Consequentemente, quem está em posições de poder acha imperativo estabelecer sua biologia como superior, como uma maneira de afirmar seu privilégio e domínio sobre os “Outros”. Quem é diferente é visto como geneticamente inferior e isso, por sua vez, é usado para explicar sua posição social desfavorecida. (CHAMBERLIN; GILMAN, 1985, p. 292 apud OYĚWŪMÍ, 2021, p. 27, grifo itálico dos autores).

A concentração nos aspectos visuais fez com que, por décadas, o assim chamado “patrimônio material” fosse privilegiado em comparação ao patrimônio imaterial. As políticas ao então chamado patrimônio “imaterial” são tardias. Na pesquisa com as paneleiras, Lucieni Simão (2008, p. 29) recupera as discussões e disputas conceituais a respeito da definição e abrangência da política cultural no que diz respeito à natureza dos bens que seriam considerados patrimônio cultural. Em sua tese, intitulada “A Semântica do Intangível: Um estudo sobre o registro do ofício das paneleiras de goiabeiras”, salienta o papel do movimento modernista no aquecimento de debates a respeito das diferentes acepções da palavra cultura. Como fruto de sua investigação, também chama atenção para o papel das culturas enquanto expressões de modos de viver diversos e a articulação de seus componentes na formulação de uma identidade nacional que engatinhava no início do século XX.

A década de 1920 foi determinante para a elaboração de um sentimento positivo de brasilidade e o marco desta “redescoberta do Brasil” foi o movimento modernista originado em São Paulo em 1922. (...) No empenho de construir a imagem de um “Brasil real”, passaram a valorizar a herança colonial e as manifestações de caráter folclórico e popular. (SIMÃO, 2008, p. 29).

Desde os anos 1930, já se discutia intensamente a política patrimonial. Porém somente nas décadas de 1970 e 1980 há maior repercussão da relevância da dimensão intangível do assim chamado “patrimônio”. Tanto é que o texto da Constituição Federal de 1988, que inclui

a dimensão “imaterial” da herança cultural brasileira em seu artigo 216²⁸, é precedido em 51 anos pela proteção ao patrimônio “material”. Isso porque o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN, antecedente do IPHAN) foi criado por meio do Decreto-Lei nº25 que instituiu o instrumento de tombamento, sendo este por definição exclusivamente dedicado à proteção e promoção de bens culturais tangíveis. (CARVALHO; SOUZA, 2014, p. 1184-1185).

É necessária uma revisão de premissas que formulam os critérios de atribuição de valor a uma expressão cultural para se compreender a predominância das políticas de preservação dos bens de “pedra e cal” mesmo nas pesquisas a respeito do patrimônio imaterial. A formulação de tais políticas reflete as decisões tomadas a nível do aparato administrativo público e em função das referências para atribuir de valor estético e científico concebidas pelos setores acadêmicos da época.

Em contraposição, a própria adjetivação que diferencia o “material” do “imaterial”, não flui na onda das ciências africanas, pois neste campo ontológico e epistemológico, tudo é material. Conforme elucidado em inúmeros trabalhos no campo das filosofias africanas (MALOMALO, 2022; MARTINS, 2021; OYĚWÙMÍ, 2021), não damos importância somente àquilo que é percebido pelo sentido da visão. Portanto, uma designação de categoria coerente para se referir a expressões culturais dentro de uma realidade pluricultural talvez privilegie o termo “intangível” no lugar de “imaterial”.

O preterimento da cultura material em relação à imaterial não reflete desconhecimento ou falta de compreensão acerca do papel das expressões culturais intangíveis por parte dos grupos dominantes, mas tão e simplesmente que instrumentos de proteção e preservação não estavam dentro de seus interesses até então. Ademais, a falácia de que não haveria registros documentais escritos das culturas africanas é reproduzida como pretexto racista para o não-reconhecimento do valor de sua intelectualidade na formação identitária e na construção concreta do Brasil.

É algo que não decorre somente da política institucional a nível municipal ou estadual, mas também a nível nacional e internacional. Como parte do processo político de construção de instrumentos para salvaguarda do patrimônio imaterial no âmbito das agências multilaterais

²⁸ Consta no Artigo 216 que: “Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira (...)” (BRASIL, 1988).

internacionais do sistema das Nações Unidas²⁹ a partir das últimas décadas do século XX, “os patrimônios culturais são dispositivos que engendram articulações entre campos de saberes, politicamente pautados, controlados por especialistas e experts nacionais e internacionais.” (SIMÃO, 2008, p. 72).

Justamente devido ao fato de que a administração pública tem perpetuado padrões estéticos ocidentais, ela reproduz também as lentes pelas quais as culturais ocidentais enxergam o mundo. De acordo com Carvalho e Souza (2014):

Ao analisar o processo de preservação dos patrimônios brasileiros, percebe-se que os intelectuais e técnicos que atuaram no Iphan nos últimos decênios foram os responsáveis pelas acepções e significações conferidas aos bens nacionais. A pesquisadora Maria Cecília Londres Fonseca (1997), ao tecer considerações sobre o assunto, explica que os valores institucionais modificaram-se no decorrer do tempo, isso quer dizer, que a postura preservacionista do Iphan em 1937 caracterizava-se na proteção dos bens que representavam os “fatos memoráveis”, como os vestígios da colonização europeia. (CARVALHO; SOUZA, 2014, p. 1188).

Essa forma de olhar se desdobra em critérios específicos que servirão de base para selecionar os conteúdos que enquadram quais bens culturais merecem ser preservados, por que razões e sob que condições. A linha que divide quem é contemplado ou não nas políticas públicas de preservação cultural é parcialmente condicionada pela capacidade de defesa de interesses por parte das comunidades detentoras desse bem cultural.

²⁹ A fundação da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) ocorreu em 1946, no imediato pós-Segunda Grande Guerra. A agência especializada possui como missão construir paz por meio de cooperação internacional e atua nas seguintes áreas de expertise: educação, ciências naturais, ciências do oceano, ciências sociais e humanas, cultura, comunicação e informação, África e equidade de gênero.

1.2 O Genocídio Cultural

Domado eu não vivo,
 eu não quero seu crime
 e ver minha mãe jogar rosas, ô!
 Sou cravo vivido
 dentre os espinhos
 treinado com as pragas da horta
 Pior que eu já morri tantas antes de você me encher de bala
 Não marca, nossa alma sorri
 Brilhar é resistir nesse campo de fardas
 (Cê é louco, ein, cachoeira!)

Trecho do verso de Rico Dalasam (cantor, compositor e rapper brasileiro, negro e LGBT) na obra audiovisual “Mandume”³⁰

Ao longo das páginas seguintes, a violência colonial será analisada pelo viés de seu impacto, mas principalmente das resistências orquestradas pelas pessoas e povos afetados pela colonização. Desde o século XV, durante o mercantilismo, muitos eram os dispositivos de destruição das identidades africanas e reedificação de novas identidades à vontade dos dirigentes do sistema colonial. O entendimento dessa complexidade pode ser tomado por meio do documentário “Atlântico Negro: Na Rota dos Orixás” (1998), de direção de Renato Barbieri. A obra ilustra o rompimento dos laços culturais, familiares e comunitários com África expondo a existência da “Árvore do Esquecimento”. Prestes ao embarque, as pessoas escravizadas eram obrigadas a dar voltas na árvore, o que corresponderia a um rito de passagem em que os africanos teriam se tornado seres desprovidos de memória, desconhecedores de suas origens e de sua identidade cultural. Utilizava-se de um elemento natural de importância espiritual da árvore - tida como sagrada³¹ - como instrumento de apagamento cultural, visando minar potenciais resistências. Ou seja, articulam-se táticas de dominação intersubjetiva para alcançar o objetivo de inferiorização da intelectualidade dos povos condicionados à dominação. Argumento que essa é uma das principais armas do colonialismo, dado que penetra a força vital (axé, ntu) de cada pessoa e esfacela a teia de símbolos que dão significado ao modo de viver tradicional. Essa é uma evidência latente de que o projeto colonial formula e aplica estratégias para destituir as fontes de autoestima, fortalecimento cultural e vínculo com a ancestralidade-natureza como parte do empreendimento composto pela escravização e tráfico de seres humanos. É uma disputa pelo poder de manipular as identidades de povos racializados como não-brancos como base para a expropriação econômica.

³⁰ Obra do artista Emicida com participação especial de Drik Barbosa, Rico Dalasam, Amiri, Raphão Alaafin e Muzzik. Compõe o álbum “Sobre Crianças, Quadris, Pesadelos e Lições de Casa”, lançado em 2015.

³¹ Abordaremos a sacralidade de árvores na cosmopercepção africana no capítulo quatro.

Embora seja mais comum pensarmos na violência racial diretamente sobre corpos físicos e individuais, Abdias Nascimento é um expoente na denúncia da dimensão cultural e coletiva da dominação colonial através do que ele denomina como “genocídio cultural”. Para Abdias (NASCIMENTO, 2016), o genocídio seria um processo inerente à operacionalização da dominação colonial. Práticas genocidas, por definição, referem-se a toda medida que - por ação ou por omissão - provocam a morte de um povo. O autor defende uma concepção ampla do próprio significado do genocídio, ou seja, a própria definição da palavra “genocídio” deve ser expandida para além das inequívocas mortes matadas a nível individual e no curto prazo.

Da classificação grosseira dos negros como selvagens e inferiores, ao enaltecimento das virtudes da **mistura de sangue como tentativa de erradicação da “mancha negra”**; da operatividade do “sincretismo” religioso à abolição legal da questão negra através da Lei de Segurança Nacional e da omissão censitária – manipulando todos esses métodos e recursos – a história não oficial do Brasil registra o longo e antigo genocídio que se vem perpetrando contra o afro-brasileiro. Monstruosa máquina ironicamente designada “democracia racial” que só concede aos negros um único “privilégio”: aquele de se tornarem brancos, por dentro e por fora. (NASCIMENTO, 2016, posição 1850).

Essas ilustrações nos propiciam perceber de que formas são levadas a cabo as mortes coletivas, intergeracionais e corrosivas do genocídio em sua dimensão de ataque à uma matriz cultural. As políticas perpetradas pelo Estado brasileiro de aculturação, assimilação, rompimento de laços identitários e culturais com as raízes dos povos originários e africanos são práticas genocidas pois promovem o desejo alienado de se tornar branco em todos os sentidos - esteticamente, no comportamento, nos costumes e hábitos, dentre outros.³² O genocídio é a soma de um caleidoscópio de violências que visam a minar as fontes de vida do povo, nação, etnia ou raça. Como Nascimento (2019, p. 65) entende a cultura como a “unidade criativa de forças” que garante a reinvenção das tradições africanas em solo brasileiro, amplia a aceção habitual para genocídio, ao qual se adjetiva para resultar na ideia de “genocídio cultural”. Paralelamente, Sueli Carneiro discute o extermínio dos conhecimentos dos povos negros a partir do termo “epistemicídio”, que se define

(...) pela negação aos negros da condição de sujeitos de conhecimento, nos instrumentos pedagógicos ou nas relações sociais no cotidiano escolar, pela

³² Para melhor compreensão, recomenda-se a leitura de “Peles negras, máscaras brancas” (1952), do psiquiatra e ativista martiniquês Frantz Fanon, que trata sobre o abalo gerado pelas táticas de alienação da psiquê da figura negra, passa a desejar ser branca em função dos processos culturalmente genocidas. Por outro ângulo, podemos perceber esse processo pelo viés do “banzo” (palavra originada nas línguas quicongo e quimbundo, na atual Angola), caracterizado como estado de extremo sofrimento psicológico em função do desenraizamento de África, caracterizado pela fraqueza energética (perda de axé, de força vital) que reflete um estado de inanição emocional, de saudade melancólica e profundamente magoada, triste e desolada pelo rompimento cultural (LOPES, 2012).

deslegitimação dos saberes dos negros sobre si mesmos e sobre o mundo, pela desvalorização, ou negação ou ocultamento das contribuições do Continente Africano ao patrimônio cultural da humanidade, pela indução ou promoção do embranquecimento cultural, etc. (CARNEIRO, 2005, p. 324).

De acordo com as experiências vividas por pessoas negras é importante compreender a violência como cerne do significado dessa experiência (FANON, 1968). Levar em conta o caráter omissivo ou dissimulado do racismo é tarefa das mais relevantes, especialmente no contexto do racismo no Brasil, frequente e equivocadamente associado como velado em função da predominância de práticas racistas difusas, abafadas e eufemizadas, que invisibilizam a existência de iniquidades raciais no comportamento social. “O silêncio, a omissão, a distorção do lugar do branco na situação das desigualdades raciais no Brasil têm um forte componente narcísico, de autopreservação, porque vem acompanhado de um pesado investimento na colocação desse grupo como grupo de referência da condição humana.” (BENTO, 2002, p. 5).

Nesse mesmo sentido, conforme o intelectual Kabengele Munanga, “o silêncio, o não dito” (MUNANGA, 2004) é uma das especificidades do racismo à brasileira. Em contraste com a realidade estadunidense (notadamente no caso das Leis Jim Crow no sul do país) ou sul-africana (com o regime do *apartheid*), onde o racismo é explicitamente presente na legislação, no Brasil é através da dissimulação do comportamento racista que se perpetua seu funcionamento. Ademais, há outra particularidade dessa modalidade de racismo no que tange ao critério que separa o grupo considerado “negro” ou “originário” do grupo considerado “branco”. Nos termos de Oracy Nogueira (2007), ocorre no Brasil o preconceito racial baseado na aparência, no fenótipo, na marca. Já em países como África do Sul e Estados Unidos, ocorre o preconceito de origem. O autor elenca diversos níveis de análise, dentre os quais ressaltamos o já mencionado “modo de definição de membro” do grupo discriminador e do grupo discriminado, bem como o “modo de atuar”. Este segundo é relevante pois pode ser percebido como o centro irradiador dos demais níveis abarcados pelo estudo. Em suma, “o preconceito de marca determina uma preterição, o de origem, uma exclusão incondicional dos membros do grupo atingido, em relação a situações ou recursos pelos quais venham a competir com os membros do grupo discriminado.” (NOGUEIRA, 2007, p. 293). Portanto, o preconceito de marca é mais flexível na operacionalização do racismo, o que não implica em menos violência.

Em continuidade, por exemplo, o agente do racismo evita, apesar e através de seus comportamentos discriminatórios, transparecer as intenções (conscientes ou não) de se referir ao outro como inferior em função da origem étnico-racial. Prática comum - no contexto do preconceito de marca - é fugir do assunto quando se adentra a temática racial pois poderia gerar

debates ou embates dos quais seria difícil escapar sem deixar de escancarar, o ódio anti-negro correndo o risco de abalar interesses de grupos favorecidos pelo *status quo*. Nogueira refere-se a essa atuação como parte do domínio da “etiqueta” social. (NOGUEIRA, 2007, p. 299). Concretamente, essa dinâmica se traduz no hábito de adjetivar o racismo no Brasil de “cordial”, que nada mais é do que uma máscara para uma violência dissimulada pois, mesmo quando explícita, encontra subterfúgios para seguir impune.

Pelos motivos apresentados, diz-se que o racismo à brasileira possui uma característica de ambivalência. Basta nos lembrarmos do exemplo da pesquisa científico-jornalística citada pelo professor Kabengele a respeito da percepção dos brasileiros sobre a existência do racismo em contraposição à sua autopercepção enquanto uma pessoa que pratica racismo. A investigação foi realizada em 1995 pelo jornal Folha de São Paulo e Pelo Instituto Datafolha. Um de seus resultados mais emblemáticos é a contraditória constatação de que embora 89% das pessoas entrevistadas afirmem haver racismo no Brasil, os mesmos 90% não admitem terem cometido ou conhecido pessoas com práticas discriminatórias anti-negro. Dessa forma, a quase unânime concordância a respeito da existência de racismo, porém aparentemente ausente de seus co-agentes principais implica necessariamente em “justificativas escapatórias” como atribuir a responsabilidade e a culpa pela discriminação sobre o outro, mesmo que este seja uma pessoa negra, portanto vítima do crime. (MUNANGA, 2017, p. 34-40).

Para conceituar o “racismo à brasileira”, o professor também salienta o papel da miscigenação ou da mestiçagem na construção da identidade nacional. A violência genocida ocorre, sobretudo, através das estratégias de branqueamento demográfico que fariam nascer “uma nova raça brasileira, mais clara, mais arianizada, ou melhor, mais branca fenotipicamente, embora mestiça genotipicamente”. Isto é, a população não-branca, vista pelos ocidentais como degenerada e prejudicial ao destino da nação, é alvo de uma política de extermínio mediante “homogeneização biológica”. (MUNANGA, 2016, p. 12-13). Dessa forma, Munanga caracteriza o racismo à brasileira enquanto “difuso, sutil, evasivo, camuflado, silenciado em suas expressões e manifestações, porém eficiente em seus objetivos, e algumas pessoas talvez suponham que seja mais sofisticado e inteligente do que o de outros povos”. (MUNANGA, 2017, p. 41). Sem negligenciar que a violência racial é fácil de ser observada – como no caso da violência policial - interpretamos tais adjetivações enquanto um detalhamento da característica mais marcante do racismo à brasileira: a dissimulação e negação de sua existência concreta.

De fato, o modelo de dominação racial ibérico reproduz um repertório de experiências em relações étnico-raciais aprendidas pelos europeus da península em sua convivência com os mouros, sobretudo na costa mediterrânea da África. Especialmente na realidade colonial ibérica na qual se insere a brasileira³³, práticas racistas se fazem presentes de forma mais explícita ou mais dissimuladas, porém não veladas. Para compreendermos a relação entre o racismo à brasileira e o genocídio cultural – costurada pela manutenção do sistema de privilégios da branquitude (SILVA, 2023), vale recuperarmos a definição de racismo trazida por Moore (2007) para continuarmos a discussão:

Produto de uma forma de consciência grupal historicamente originada, **o racismo visa à manutenção de redes de solidariedade endógena** automática em torno do fenótipo (...) Dito de outra maneira: o racismo é uma recuperação cultural de um conjunto de comportamentos agressivos, violentos e egoístas cuja finalidade é a estruturação e a sustentação de sistemas de gestão dos recursos em termos racialmente monopolistas. (MOORE, 2007, p. 284-285).

Na amálgama entre o esforço de autopreservação e o medo de insurreições, surge o que Cida Bento - em artigo publicado no livro “Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil” - denomina “pacto narcísico da branquitude.” Em seu texto intitulado “Branqueamento e Branquitude no Brasil”, a autora se fundamenta em René Kaes (1997) para problematizar os mecanismos sociais usados pela branquitude para garantir a continuidade de seus privilégios. Ela salienta que a branquitude, ciente de sua herança indébita construída pela violência, passa por processos de negação do outro através do “recalcamento coletivo de um ato transgressivo cometido em comum” em função do qual as pessoas do grupo privilegiado transmitem para as próximas gerações “alianças, pactos e contratos inconscientes”. Assim, o pacto narcísico da branquitude viabiliza a constante reinvenção da opressão racial pois tem em seu núcleo um comportamento específico da branquitude ibérica de se autopreservar por meio do silenciamento das denúncias e invisibilização das resistências. (BENTO, 2002, p.

³³ A região dos atuais Espanha e Portugal, em função de sua localização geográfica estratégica da Península, possui historicamente um importante papel como lugar de acesso e trânsito entre África e Europa Ocidental, garantindo o acesso até as Ilhas Britânicas que eram fonte de materiais importantes para a manufatura e a indústria. A miscigenação entre povos negros e caucasoides/caucasianos era tão difundida que os gregos consideravam a região como herdeira da Cananeia. As características fenotípicas dos ibéricos como brancos “mais morenos” (mouros) decorrem da presença milenar de povos negros como habitantes na região, o que remonta às migrações de africanos (negros) para a Eurásia entre 40 aEC e 20 aEC, com a figura do homem de Grimaldi que contextualizaremos nos parágrafos seguintes (LENORMANT, 1890, p. 509-510 citado por DIOP, 1974, p. 100-128). Por esses dois principais motivos, os povos ibéricos construíram um repertório relevante a respeito de relações étnico-raciais entre melanodérmicos e leucodérmicos. Durante milhares de anos, a frequência desses contatos e choques distinguem os ibéricos, por exemplo, de povos residentes no norte europeu no que se refere ao fenótipo heterógeno dos leucodérmicos.

19-20). Essa dinâmica de caráter alienante, é violenta em diversos níveis, sobretudo o psicológico dado que o racismo exime os criminosos e culpa as vítimas. O racismo à brasileira é operacionalizado por meio das omissões e da borragem de seus rastros, de modo que o professor Kabengele Munanga afirma considerá-lo um crime perfeito pois “além de matar fisicamente, ele alija, pelo silêncio, a consciência tanto das vítimas quanto da sociedade como um todo, brancos e negros.” (MUNANGA, 2017, p. 40). Contudo, são inegáveis os benefícios e privilégios cíclicos para os grupos brancos em detrimento dos demais. Nesse sentido, o pacto narcísico da branquitude é o que enseja Conceição Evaristo a proferir a célebre frase: “Combinaram de nos matar, mas a gente combinamos de não morrer”.

Além disso, não concebemos o conceito de violência como se este pudesse ser dividido entre violência física ou material, de um lado, e simbólica (no sentido de uma representação metafórica da realidade concreta), do outro. A nível concreto, o que se pretende salientar é que a autoestima da população preta não deixa de ter uma dimensão física por se referir, sobretudo, a aspectos simbólicos e identitários. A violência estética ao modo de existir e viver da pessoa negra (incluindo a existência de nossas características fenotípicas “negroides”) e a violência contra a cultura africana são a primeira corrente do genocídio. As classes dominantes brancas dominam mecanismos de “controle social e cultural: o sistema educativo, as várias formas de comunicação de massas – a imprensa, o rádio, a televisão – a produção literária” com a finalidade de “destruir o negro como pessoa e como criador e condutor de uma cultura própria”. Em função da representação racista que se tem da pessoa negra, sua autoavaliação é corrompida e sua autoestima fortemente abalada. (NASCIMENTO, 2016, posições 1857-1861). Em entrevista, Katiúscia Ribeiro aborda o extermínio do conhecimento africano articulando o peso do epistemicídio sobre a autoestima e o orgulho da população negra em relação aos seus laços com a cultura africana:

História é poder. E uma das bases que alicerçam o racismo é o epistemicídio. **O epistemicídio chega antes da bala, chega antes da corrente**, chega antes das violências e das desigualdades. Porque, se você não tem uma base que alicerça uma história humana que não seja uma história somente de açoite e chicotes, o que você reconhece na nossa população e como isso cria, na nossa subjetividade, um lugar de desumanização das nossas populações negras. Então, quando você reintegra a história, você reintegra uma possibilidade de reconhecer esses sujeitos que não seja pela desumanização. (RIBEIRO, 2020, grifo nosso).

O genocídio é cultural também pois os grupos dominantes brancos, “[a]lém dos órgãos do poder – o governo, as leis, o capital, as forças armadas, a polícia” também “têm à sua disposição poderosos implementos de controle social e cultural: o sistema educativo, as várias

formas de comunicação de massas – a imprensa, o rádio, a televisão – a produção literária.” (NASCIMENTO, 2016, posição 1857). Apesar da ciência quanto ao termo “epistemicídio”, o processo de pesquisa tem nos conduzido a optar pelo emprego do conceito de “genocídio cultural” pois o segundo nos parece melhor refletir a forma ampla, integrada e transversal de impacto do racismo sobre a vida. Enquanto “epistemicídio” enfoca sobre a morte das epistemes (em uma oposição à morte dos corpos), a noção de genocídio cultural percebe nos corpos as bibliotecas de saberes (HAMPATÉ-BÂ, 2010) que são, corpos-documento (NASCIMENTO, 1974) que registram as epistemes de maneira inseparável entre mente e corpo. O genocídio não se opõe a nível conceitual ao epistemicídio, porém aquele contempla este e percebe a realidade do racismo em sua dinâmica englobante sobre o sujeito.

Nesse sentido, embora não sendo as únicas ferramentas na difusão de valores culturais na formação do imaginário social, as Tecnologias da Informação e da Comunicação (TIC) - digitais ou não - possuem grande capacidade para tal. Portanto, o monitoramento de seu impacto particularmente sobre a vida de pessoas racializadas como negras e originárias é fundamental para o cumprimento de direitos fundamentais previstos na Constituição Federal, de 1988, e em acordos internacionais de direitos humanos como a Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948.

Entendemos que é relevante ilustrar essas mortes coletivas. As práticas de genocídio cultural podem adquirir a imagem da repressão, escamoteamento ou proibição de tradições culturais aparentes na expressão musical, de dança, nas línguas, na religião-espiritualidade e nas demais representações dos modos de ser, existir e viver tradicionais. A arte é fonte de vida que nutre e embasa a saúde de um povo. Ressaltamos, neste momento, o que o músico, intelectual e ex-ministro da Cultura Gilberto Gil denomina “dimensão simbólica” ou “antropológica” da cultura, que é justamente o entendimento de que a cultura é o conjunto de modos de viver³⁴.

Os estigmas racistas sempre foram acompanhados de normas que garantiam a dominação da cultura pela violência colonial. O estereótipo da figura negra como distante da intelectualidade, da potência criativa e das virtudes que o trabalho - no próprio *ethos* autônomo das culturas originárias e africanas - pode propiciar foram atrelados à legislação brasileira de maneira a destruir tais expressões de modos de vida. Além disso, os sistemas policial e judiciário

³⁴ Gilberto Gil inaugurou em 2003 a diretriz que passou a ser a principal orientação para as políticas públicas culturais formuladas e implementadas pelo Estado brasileiro. A partir da concepção do princípio de “abrangência”, ele pautou a tridimensionalidade da cultura. A política nacional de cultura deveria, nesse sentido, atender a três dimensões para garantir o acesso pleno aos direitos culturais previstos na Constituição Federal de 1988: a simbólica, a cidadã e a econômica. (MINISTÉRIO DA CULTURA, 2011, p. 33-38).

formam a camada explícita de um projeto de espoliação da população negra através de artifícios e manobras que promovem o crescente encarceramento em massa dessa sociedade. O instrumento de 1830, que manda executar o Código Criminal do Império Brasileiro, criminaliza a diversidade religiosa na quarta parte intitulada “Dos crimes policiais”, no primeiro capítulo “Offensas da religião, da moral, e bons costumes”. (BRASIL, 1830). Como pretexto para efetuar as prisões no pós-abolição, o Estado brasileiro cinicamente tipifica a vadiagem e a mendicância como crimes no artigo 295 da Lei de Contravenções Penais, o Decreto-Lei 3.688 (BRASIL, 1941). Isso após uma Lei nada Áurea de 1888 que, em apenas dois artigos abole a escravidão sem estipular quaisquer condições mínimas de vida digna aos negros, enquanto subsidiava a imigração e o estabelecimento de colônias europeia e japonesa - literalmente condenando a população negra a fadar atrás das grades.

Ressaltamos que um dos objetivos principais desta investigação é discutir as múltiplas formas de se corroer a vida de um povo que não exclusivamente através da morte matada dos corpos humanos. A estigmatização da memória cultural africana como se esta representasse tudo o que há de inferior, é fácil concluir, é um instrumento para promover o apagamento das virtudes, complexidades e prosperidade existentes em sociedades africanas. Ademais, é tática da desaficanização, ou seja, do aniquilamento das marcas de africanidade na sociedade brasileira, o que também é uma forma de gerar condições para minguar existências plenas. Colonizar aos moldes euro ocidentais é, afinal, impor modos de viver (usos e costumes cotidianos) do grupo dominante sobre o grupo dominado, desumanizado em todos os aspectos da vida, incluindo as relações de trabalho e além.

Aquilo que o Estado almeja promover ao apresentar o continente africano como um lugar habitado por pessoas da pior estirpe é fazer com que as pessoas negras virem as costas à sua própria cultura, identidade e memória e passem a perseguir o ideal da branquidão, alienando-se e minando assim todo orgulho racial e sentimento de pertencimento a uma cultura valiosa e com um legado relevante no mundo. Como defendido por Malomalo e Bueno (2022, p. 108-117), essa dinâmica de não-reconhecimento está calcada em táticas de criminalização, demonização, descaracterização das culturas ancoradas na tradição para inferiorizá-las perante o modo de viver colonial. Essas práticas genocidas - que desgastam pessoas e o restante da natureza de dentro para fora, isto é, que devastam suas necessidades intangíveis mais básicas como a força vital - são fatores de peso no que diz respeito ao risco de extinção do ofício das paneleiras.

A frequência diária e constante de evidências do racismo faz com que, quando nos baseamos na realidade concreta, passemos a falar menos em casos individualizados e isolados

e mais na aplicação contínua de uma lógica racista a toda uma coletividade de seres, demarcando violações dos direitos das pessoas, da natureza e da ancestralidade - os quais em conjunto formam os direitos biocósmicos (MALOMALO, 2019; 2022) necessários à manutenção da harmonia e da reprodução das condições materiais de existência da comunidade tradicional das Paneleiras de Goiabeiras.

Aliás, o reconhecimento de que há um genocídio em curso no seio de comunidades originárias e negras é um desafio mesmo no caso da aniquilação física - ou seja das mortes matadas visíveis mesmo a olhos nus não treinados. Aimé Césaire, em “O discurso sobre o Colonialismo” (1955), obra seminal do movimento da Négritude, é contemporâneo ao holocausto ocorrido na Europa. Ele tornava público seu ávido questionamento a respeito da seletividade de países e pessoas que não percebem que a colonização contra africanos tem sido dezenas de vezes mais mortífera do que o fenômeno europeu. Krenak, em entrevista, complementa que o genocídio dos povos originários tem sido um dos maiores holocaustos populacionais da história da humanidade. (GUERRAS DO BRASIL, 2019). Extermínios em massa como o iniciado com o belga Rei Leopoldo no Congo estende-se até hoje e já assassinou diretamente cerca de vinte milhões de seres humanos. Porém, o sofrimento gerado pelo extermínio dos corpos não atinge tamanho grau de comoção quanto aquele contra vidas de pessoas brancas. Ainda que o volume de mortes seja muito menor no caso europeu quando comparado com a realidade dos povos originários e africanos, se cada vida importa, independentemente da cor/raça, etnia ou nação, então por que dezenas de milhões de vidas caem no esquecimento? A autodeclarada comunidade internacional naturaliza os crimes de racismo e normatiza a vida sem reconhecer tais processos como genocídios. (SILVA, 2023).

A Professora Karine Silva (2023) chama atenção para o movimento ocidental de retratar e difundir a imagem de holocausto como uma experiência única do povo judeu, mesmo que em câmaras de gás e em campos de trabalho compulsório tenham sido exterminados negros, LGBTs, ciganos, deficientes, dentre outros, e que - em enorme e trágica proporção - tenha exterminados milhões de povos não-arianos em todos os outros continentes. O regime nazista possui como fundamento de sua violência também o determinismo bio-lógico, dado que leva ao extremo a xenofobia como forma de autopreservação dos povos arianos (leucodérmicos) (DIOP, 1982; OYĚWÙMÍ, 2021).

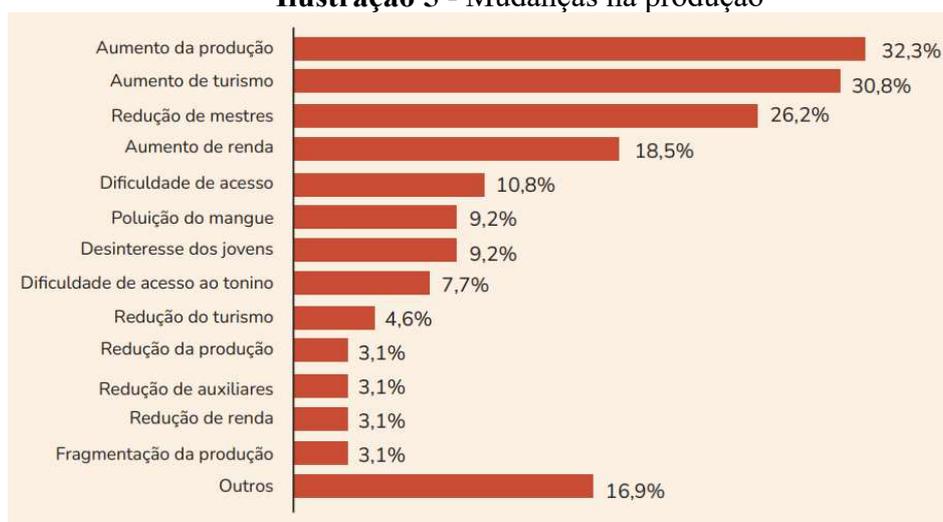
Como chama atenção Césaire (1955), o nazismo passa a chocar e sensibilizar comunidades ocidentais quando representa a supremacia branca aplicada aos próprios brancos, num evidente rompimento do pacto narcísico (BENTO, 2002). Porém, a sensibilização

definitivamente não ocorre com populações negras e originárias com o mesmo grau de humanização das vítimas.

1.3 Riscos à continuidade do ofício e a potência das paneleiras na Terra

Os riscos à continuidade do ofício são de ameaça constante e correspondem à demanda número um das paneleiras, se pudermos falar em uma agenda política. Foi o caso do processo de mobilização das paneleiras nos finais da década de 1980, estimulado pelo risco proeminente de perda de acesso à jazida da argila ímpar que somente se encontra no Parque Vale do Mulembá, localizado em Vitória, no estado do Espírito Santo. Em função da luta pelo barro, formou-se uma agenda de reivindicações em articulação com poderes públicos que culminou na criação da Associação das Paneleiras de Goiabeiras (APG). Sua pauta central a princípio era assegurar a continuidade da tradição por meio da garantia de acesso ao barro.

Além dessas demandas políticas cujo objeto é visível - no caso o barro - , há também outras de natureza invisível ou intangível, porém com um papel enorme na preservação cultural. Trata-se da dimensão comumente entendida como “simbólica”, que se refere sobretudo aos elementos socioculturais que operam a continuidade através do orgulho e senso de pertencimento, ou seja, como cola às raízes identitárias de uma pessoa e à coesão grupal. A Cartilha “Ofício das Paneleiras de Goiabeiras: diagnóstico sociocultural” (IPHAN, 2023, p. 44-45), produzida a partir do Estudo de Revalidação do IPHAN (2016), explicita a redução no número de mestras e mestres do ofício nas últimas décadas, considerando a contagem realizada a partir da fundação da APG (Ilustração 5).

Ilustração 5 - Mudanças na produção

Fonte: IPHAN (2023) Disponível:

http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/oficio_paneleiras_goiabeiras.pdf acesso 10 nov. 2023

Como notamos, a cartilha traz dados que colocam em evidência que, na percepção das paneleiras, o aumento da produção e o aumento do turismo figuram como as duas principais mudanças no ofício. Logo em seguida, 26,2% das entrevistadas destacaram a redução de mestres. Após o aumento de renda e a dificuldade de acesso serem elencadas como mudanças significativas, surge com 9,2% a poluição do mangue e o desinteresse dos jovens³⁵. Portanto, parcela considerável das paneleiras atribui um peso a questões ambientais e ao senso de pertencimento das gerações futuras como preocupações no que se refere às condições de continuidade do ofício.³⁶

Nesse sentido, o IPHAN também perguntou expressamente sobre as perspectivas de futuro do ofício, tendo como retorno que 57,1% das entrevistadas não o percebem com otimismo. Pelo contrário, segundo o IPHAN (2023) as preocupações centrais fazem referência

³⁵ Era possível responder a mais de uma alternativa, ou seja, era permitido responder que a “poluição do mangue” era uma mudança ao mesmo tempo que se preenche “redução dos mestres” como tal. Não era necessário escolher apenas uma resposta, de forma que a soma das porcentagens não necessariamente corresponda a 100%.

³⁶ Estes dados correspondem apenas ao grupo que respondeu positivamente quando foram perguntadas se identificavam “alguma alteração a prática do ofício nos últimos anos”. Esse grupo corresponde a 73,8% dos respondentes, frente a 17,5% que responderam negativamente e 9,5% que se abstiveram. Ademais, dentre as mudanças, as paneleiras apontaram também: “os enfeites/ornamentos das panelas; falta de apoio às paneleiras de residência; diversificação dos tipos de panelas e criação de outras peças; mudanças para pior na organização da Festa das Paneleiras; as panelas são moldadas com a paneleira/artesão na posição de pé, enquanto antes o trabalho era feito sentado; a APG; falta de interesse de aprendizado; qualidade das panelas; aumento da concorrência por clientes; obrigatoriedade de comprar o barro; uso de novos materiais, como o couro usado para arredondar o barro.” (IPHAN, 2023, p. 47-48).

“ao fim do barro, à falta de interesse da juventude em dar continuidade ao ofício e à falta de renovação na direção da associação.” (IPHAN, 2023, p. 49)

Pesquisas realizadas independentemente do estudo do Instituto trazem resultados parecidos quanto ao risco de continuidade do ofício. Contudo, é necessário trazer interpretações críticas em relação às causas dos riscos identificados pelos autores. Assim, podemos partir de Camilleti (2007) para problematizar os dados da Ilustração 5 (Mudanças na produção):

As entrevistadas demonstram que é necessário que exista alguém que dê continuidade a tradição das panelleiras, contudo, parece que essas pessoas não são os descendentes diretos. Algumas das justificativas para o desinteresse no ensinamento aos filhos se deve ao fato de que fazer a panelas de Barro é uma atividade cansativa e desgastante [...] (CAMILLETI, 2007, p. 115)

Embora o trecho contundente acima aponte uma fala real das panelleiras, vale se debruçar sobre as entrelinhas do texto quando elas se referem ao ofício como “atividade cansativa e desgastante”. A pergunta feita pelo IPHAN (2023) diz respeito ao compartilhamento do ofício de geração mãe para geração filha e neta. É evidente que a preocupação da geração mais velha será, antes de tudo, com as condições de vida da mais nova, como orientação de mãe. Na interpretação de Camilleti (2007) da resposta, foi percebido desinteresse dos filhos e desestímulo da geração mãe. Contudo, argumento que não se trata meramente do esforço em si, como se não houvesse disposição da parte da juventude para o trabalho. Trata-se da falta de perspectiva de qualidade de vida através do ofício. Certamente, Goiabeiras apresenta uma realidade de muitas potências, como trazemos à tona ao longo de todo trabalho. Porém, é imprescindível elucidar o contexto socioeconômico, de saúde e de assistência social para compreender suas carências em termos de acesso a direitos.

Dados trazidos na Cartilha do IPHAN (2023) elucidam essas dificuldades cotidianas e constantes. No campo da educação escolar, que representa expansão das possibilidades de atuação profissional, 49,2% das panelleiras e artesãos não completou o conjunto dos dois ciclos do ensino fundamental (1 e 2); 15,9% encontram-se com escolaridade inferior à mínima e 33,3% finalizaram o primeiro ciclo do ensino fundamental. Em seguida, 19% completaram a fundamental dois. Os que completaram o ensino médio representam 20,6% do total. Os 11,1% restantes correspondem à soma entre as pessoas que possuem ensino superior (3,2%) e as que não responderam (7,9%). Quanto à remuneração pelo trabalho somada a eventuais outras fontes de renda, no total, o estudo comprova que 42,9% das entrevistadas sustentam, cada uma, suas famílias com renda média mensal inferior ao salário-mínimo. (IPHAN, 2023, p. 21-36).

De forma geral, por causa da renda insuficiente, o acesso aos cuidados de saúde e previdência também se encontram extremamente limitados. Dantas e Chaia (2002) em seu livro “Panela de Barro: Raiz da Cultura Capixaba”, intitulam uma seção como “Risco de extinção”, na qual conjugam a dureza das condições e trabalho e a falta de valorização das profissionais como fortes desmotivadores à continuidade do ofício.

A arte de fazer panela é um trabalho pesado para as artesãs de Goiabeiras. Além dos esforços físicos que exige a manipulação do Barro, o processo de queima rudimentar envolve a agressão à saúde dos trabalhadoras. Pesa também abaixo remuneração, que prejudica o recrutamento de jovens para o ofício; *“é um trabalho de muito sacrifício, os jovens não querem nada com isso, não. É muito sofrimento”*, diz a paneleira Eonete Alves Corrêa. [grifo dos autores] (DANTAS, CHAIA, 2002, p. 16)

A maioria das pessoas entrevistadas encontra-se na faixa etária dos 50 anos, porém 60% destas não contribui com a previdência social, metade contribui e apenas 10% já estão aposentados. Essa situação gera preocupação em função do risco de acidentes no dia a dia do ofício, imprevistos ou da instauração de uma condição de saúde debilitada, como relata uma paneleira: “Não tem segurança, estabilidade, se a gente fica doente não recebe nada”. Nesses casos, o IPHAN analisa que quem não contribui com a previdência “uma vez impedidos de continuar a atividade, por doença ou idade avançada, não têm outra forma de se sustentar (...) Essa situação se agrava quando há muitos membros da família participando da mesma atividade, como é o caso para a maioria dos artesãos de Goiabeiras.” (IPHAN, 2023, p. 30).

A instabilidade de rendimentos é outro obstáculo à continuidade do ofício. Previamente ao processo de urbanização de Goiabeiras, havia menos necessidade de uso de recursos monetários para viver. A comunidade se nutria principalmente dos alimentos presentes no mangue e do princípio da solidariedade através de mecanismos de ajuda mútua. Porém, particularmente no contexto urbano, o fato de serem povos e comunidades tradicionais não anula a monetização da vida. Por isso, a realidade dessa atividade cansativa e desgastante deve ser analisada junto aos fatores supramencionados, dado que as carências em políticas públicas e a falta de retorno financeiro à altura do desgaste gerado ao corpo num contexto de monetização da vida nas cidades, propicia que o valor do ofício enquanto costume que confere orgulho e senso de pertencimento na comunidade perca seu sentido de sustento da comunidade. Porém, não se pode culpabilizar a comunidade por um processo de urbanização que lhes foi imposto.

Avançando na discussão, podemos identificar uma miríade de fatores explicativos desse quadro. Com base em entrevistas, elencam como principais obstáculos “as condições de

trabalho das paneleiras; oportunidades de trabalho fora do galpão; a tradição da transmissão entre gerações de paneleiras; a ausência de direitos trabalhistas; os custos com a matéria-prima; ausência de renda fixa e a disputa pelas vendas.”. (MIOTTO; SILVA, 2015, p. 56). Ademais, em um contexto onde predomina a monetização da vida, é evidente que o retorno financeiro a ser obtido pela remuneração do trabalho satisfatoriamente também será um critério para quaisquer gerações.

Algumas das entrevistadas relataram que as novas gerações não se interessam pelo ofício porque a maioria prefere estudar e seguir outra profissão que remunere melhor, que ofereça garantias trabalhistas e melhores condições de trabalho. Outras atribuíram às condições insalubres de trabalho a causa do desinteresse das novas gerações em perpetuar o ofício, (...) (MIOTTO; SILVA, 2015, p. 56).

Conforme o Estudo de Revalidação do IPHAN, apesar de nas últimas décadas ter havido melhorias na infraestrutura do galpão, a perda na qualidade de vida das paneleiras relaciona-se “ao aumento do número de horas de trabalho, maior competitividade e falta de garantias sociais (aposentadoria e seguro saúde)”. (IPHAN, 2016, p. 90) Em função da redução da renda proveniente das painéis, muitas paneleiras buscam fontes alternativas de sustento. Mesmo com atividades que visavam valorizar as paneleiras e o território, elevando autoestima e orgulho atrelado ao ofício, a queda no número de mestras, mestres e auxiliares tem sido constante desde 2006.

As paneleiras alertam que devemos discutir a falta que elas sentem da dinâmica de sociabilidade solidária e comunitária que existia concomitante à possibilidade de viver da produção das painéis. Por isso, o estudo afirma que “[m]esmo aquelas que trabalhavam em casa e se viram obrigadas a desistir por razões financeiras gostariam de voltar à atividade se tivessem melhores oportunidades”. (IPHAN, 2016, p. 90). Ou seja, dentro do modo de vida das paneleiras, engloba-se uma lógica própria de se sociabilizar nas relações intra, interfamiliares e comunitárias.

Porém, o racismo no Brasil enquanto prática discriminatória e colonizadora, possui como propósito a homogeneização cultural por meio da supremacia e universalização da experiência de ser do “eu” (branco ou leucodérmico), modo de vida a ser assimilado pelo “outro” (africano, originário ou melanodérmico) para fins de dominação. Para tanto, o genocídio cultural tem como um de seus modos de aplicação o ataque direto às filiações culturais das paneleiras, em táticas que as inferiorizam. Tal atitude tem como finalidade colocar

em prática o que Abdias Nascimento chama de “bastardização da cultura afro-brasileira”³⁷. (NASCIMENTO, 2016, posição 2288-2463). ”Bastardo”, de acordo com o dicionário online Aulete (s.d.) pode apresentar quatro acepções semanticamente intercambiáveis tanto quando empregado como substantivo quanto em seu uso enquanto adjetivo, a saber:

1. Diz-se de filho que nasceu de uma relação extraconjugal; ILEGÍTIMO; NATURAL [Antôn.: legítimo.]
2. Que é **híbrido ou mestiço**, resultante do cruzamento ou união de espécimes pertencentes a diferentes espécies ou a diferentes variedades de uma mesma espécie
3. Que **degenerou**, que perdeu ou **não apresenta as qualidades supostamente melhores ou mais puras da sua espécie ou de sua categoria** (pimenteira bastarda).
4. Que sofreu alguma alteração em relação ao modelo original, ou ao tipo primitivo ou mais comum (viola bastarda). (AULETE ONLINE, s.d., grifo nosso).

É evidente, pelo texto que consta no verbete, que a ideia de uma pessoa bastarda está circunscrita a um contexto de hibridismo moralmente desprezado e rejeitado pela sociedade, portanto considerado como uma degeneração (OYĚWÙMÍ, 2021). Em 2020, o projeto DNA Brasil conduzido pela Professora Doutora Lygia Pereira e responsável por traçar a herança genética da população do país - identificou que o DNA mitocondrial (herdado da mãe) tem presença de populações africanas em 36% dos casos e de populações nativas americanas em 34%. Enquanto isso, o cromossomo Y (proveniente do pai), tem 75% de composição europeia. (PEREIRA, 2020, s.p.). Sobre a miscigenação, não cabe a romantização, visto que foi implementada por meio do estupro de mulheres negras e, depois, sedimentada no imaginário social como sinônimo da fajuta harmonia entre as raças (FREYE, 2003). A bastardização está intimamente ligada à filiação pois o próprio conceito trata do desenraizamento cultural provocado em desfavor de uma memória ancestral, como percebemos, negra e originária.

Ademais, no caso da conceituação presente em Abdias, podemos interpretá-la como a busca por retratar o que seria uma miscigenação degenerada entre as tradições culturais brancas e as não-brancas. A própria noção de que haveria natural superioridade ocidental contraposta a uma inferioridade negra e originária decorre da consciência racista e patriarcalista forjada na diferenciação e, ademais, na hierarquização racial da espécie humana e no sexismo. Um comportamento racista pressupõe uma consciência na qual "as características intelectuais e

³⁷ Em resposta aos objetivos previamente enunciados desta investigação, detenho-me sobre o eixo africano do complexo cultural de Goiabeiras sem desconsiderar as fundamentais influências dos povos originários.

morais de um dado grupo, são consequências diretas de suas características físicas ou biológicas.” (MUNANGA, 2004, p. 24).

A constante depreciação da cultura africana engendra a falta de condições para praticar o ofício de maneira digna e a criação de obstáculos ao orgulho racial e ao senso de pertencimento comunitário. Quando o laço identitário da comunidade com o ofício é desgastado e as circunstâncias para que o grupo se sustente por meio dele é corroído, dificulta-se a capacidade de qualquer um desses aspectos proporcionar as condições objetivas de existência ao grupo. Assim, membros da própria comunidade passam a desestimular que jovens vivam da produção da panela em função do retorno financeiro insuficiente e desproporcional ao esforço físico demandado.

Portanto, percebemos a bastardização como um processo de desvalorização, descaracterização e aniquilação das condições de perpetuação da lógica de vida baseada nos valores e princípios culturais africanos que dão subsídio à existência das Paneleiras (NASCIMENTO, 2016; 2019). É necessário fazer frente aos discursos universalizantes que ferem os elementos de auto e coidentificação a uma comunidade ou povo em função de suas táticas de extermínio da diversidade cultural. Pesquisar suas origens culturais – intuito desta dissertação - é uma forma de valorizar o ofício, favorecendo sua continuidade, que está em risco. No entanto, o discurso-prática de que não haveria uma herança tal, valorosa a ponto de se preservar sua continuidade é uma falácia de fundamento racista.

Há quem diga, com todas as letras, que povos africanos e originários não contribuíram a nível intelectual e tecnológico com o curso da humanidade. No imaginário social de sociedades construídas nas bases da colonização, alega-se superioridade moral, intelectual e estética euro-ocidental sobre as populações não brancas. (BUENO, 2021). Reconhecemos o impacto dessa visão de mundo sobre nossas vidas na contemporaneidade, sobremaneira afetadas hierarquização racial naturalizada, e não natural. Porém, esta investigação não é feita prioritariamente em resposta a quem quer que conceba frases como essa. Ao invés disso, é um trabalho que se propõe a participar do transatlântico diálogo coletivo de produção científica em prol da autodeterminação dos povos africanos e originários de Pindorama em um contexto de constantes renascimentos e resistências ao colonialismo. (ÔRÍ..., 1989; NASCIMENTO, 1974; BISPO, 2023).

Autodeterminar-se, enquanto esforço de mobilização e organização política inserida no capitalismo como na vivência das Paneleiras, também diz respeito a (re)conhecer categorias e unidades de análise bem como propostas políticas diversas entre ativismos africanos e

originários. Com isso, surgem as condições para identificar denominador comum que sirva ao diálogo. Esse movimento pode ser compreendido na linha do que Beatriz Nascimento (1974) traz a respeito da transmigração do modo de vida africano, o qual inclui contribuições à construção do país para além dos estereótipos que falsificam, dissimuladamente, a pessoa negra no lugar da marginalidade no contexto social do Brasil. No filme *Ôrí*, Beatriz narra: “foi transportada para América um tipo de vida que era africana”. É o que faz Lélia Gonzalez denominar a população, por alguns chamados “latino-americanos” de “(ladino-)amefricanos”. Ao comunicar a elaboração “[d]a categoria político-cultural de amefricanidade” em artigo homônimo, explica a necessidade e o processo de cunhagem da seguinte forma:

Trata-se de um olhar novo e criativo no enfoque da formação histórico-cultural do Brasil que, por razões de ordem geográfica e, sobretudo, da ordem do inconsciente, não vem a ser o que geralmente se afirma: um país cujas formações do inconsciente são exclusivamente europeias, brancas. Ao contrário, ele é uma América Africana cuja latinidade, por inexistente, teve trocado o T pelo D para, aí sim, ter o seu nome assumido com todas as letras: Améfrica Ladina (não é por acaso que a neurose cultural brasileira tem no racismo o seu sintoma por excelência). Nesse contexto, todos os brasileiros (e não apenas os “pretos” e os “pardos” do IBGE) são ladino-amefricanos. (GONZALEZ, 1988, p. 69).

A recusa à desassociação do negro à condição de escravidão (mesmo no imediato pós-independência) - como é comprovado em diversos eventos e processos históricos, tal qual a Constituição Brasileira de 1824 (que não concede a cidadania a pessoas negras libertas³⁸) - reforça, até os dias de hoje, a dificuldade de compreensão de uma identidade nacional que leve em conta a majoritária presença de pessoas negras na composição populacional e, como resultado das interações históricas e interculturais, a presença da cultura africana nos modos de viver e na produção de conhecimento. A partir da compreensão do impacto da educação escolar sobre a formação de opinião pública, a pedagoga e docente na Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), Marise Santana (2006), afirma que “os/as docentes foram formados/as para entender o legado africano como saberes do mal, saberes de culturas atrasadas e pré-lógicas, repercutindo nos currículos escolares com uma carga preconceituosa que gera as discriminações” (SANTANA, 2006, p. 10).

³⁸ É necessário pontuar que a las pessoas negras consideradas “africanos livres” ou “libertos” viviam um cotidiano violento, de desamparo e miséria no Brasil. Nesse sentido, Abdias Nascimento (2016) denuncia o “mito do africano livre” como segue. “Depois de sete anos de trabalho, o velho, o doente, o aleijado e o mutilado – aqueles que sobreviveram aos horrores da escravidão e não podiam continuar mantendo satisfatória capacidade produtiva – eram atirados à rua, à própria sorte, qual lixo humano indesejável; estes eram chamados de ‘africanos livres.’” Em 1888, a abolição deu continuidade a essa tática de extermínio e ainda “exonerou de responsabilidade os senhores, o Estado e a igreja”. (NASCIMENTO, 2016, posição 1263-1268).

Conseqüentemente, como meio de colonizar, o Estado brasileiro formula políticas públicas incongruentes ao cerne da sua população e mesmo criminalizando-a, como se as tradições dos povos originários e africanos fossem alienígenas a este território. Esse problema concreto impõe obstáculos exorbitantes ao direito humano de preservação e valorização dos modos de viver ancestrais. A desumanização da figura negra e originária como pessoa faz parte de um processo que desconfigura, desarticula e demoniza nossas culturas.

Em escala local e global, estamos diante de um dos principais desafios da contemporaneidade, haja vista a evidente inviabilidade do modelo de sociedade ocidental que apresenta como base de sua sustentação desigualdade abismal, além de crises: sociocultural; climática; econômica e sanitária³⁹. O mais recente relatório do Painel Intergovernamental em Mudança Climática (*Intergovernmental Panel on Climate Change* em inglês, resultando na sigla IPCC) foi lançado em 2023. Logo de início, a equipe do painel registra as principais mudanças e impactos observados pelas equipes de pesquisadores. No documento, não há espaço para dúvidas sobre a responsabilidade da ação humana como fator central do aquecimento global. No entanto, asseguram que “comunidades vulneráveis que historicamente menos contribuíram para a mudança climática corrente são desproporcionalmente afetados.” (IPCC, 2023, p. 4-7, tradução livre). A liderança Ailton Krenak nos convida a espiar brechas e caminhos possíveis para nossa vida na Terra apesar do colonialismo.

Neste encontro, estamos tentando abordar o impacto que nós, humanos, causamos neste organismo vivo que é a Terra, que em algumas culturas continua sendo reconhecida como nossa mãe e provedora em amplos sentidos, não só na dimensão da subsistência e na manutenção das nossas vidas, mas também na dimensão transcendente que dá sentido à nossa existência. (KRENAK, 2019, p. 23).

A pandemia de covid-19 escancarou e exacerbou o esgotamento do modelo de desenvolvimento ocidental imposto no sistema internacional e ancorado nos valores da branquitude. A branquitude, que pode ser definida como “lugar social de poder e privilégio, é *locus* onde estão situados os únicos pretensamente dotados de capacidade de pensar, refletir,

³⁹ Salientamos a memória da tragédia pandêmica de coronavírus, declarada pela Organização Mundial da Saúde (OMS) como “emergência de saúde pública de interesse internacional”. Os dados reunidos pelo Painel de Controle do Coronavírus da OMS apontam que houve cerca de 7 milhões de mortes diretamente causadas pelo vírus entre o final de 2019, quando iniciou seu surto na China. Em maio de 2023, mês em que o diretor-geral da OMS - Tedros Adhanom Ghebreyesus - declara o fim do caráter emergencial da pandemia. As cicatrizes deixadas são motivo de discussões incontornáveis na esfera do diálogo social, da formulação, monitoramento e avaliação de políticas públicas. (OMS, 2023). No quadro brasileiro, a existência do Sistema Único de Saúde - SUS – e a coragem e compromisso de milhares de profissionais com a saúde pública impediu que o número de mortes fosse ainda mais escandaloso.

interpretar, discernir, e mais precisamente de julgar.” (SILVA, 2023, p. 19). Na visão colonialista, a branquitude faz parte da humanidade, enquanto pessoas negras e originárias estariam fora da linha que separa a humanidade da sub-humanidade. (KRENAK, 2019, p. 12). Portanto, a branquitude diz respeito à experiência narcísica (BENTO, 2002) de se universalizar o modo de viver ocidental como centro de referência das formas de vida humana, mesmo em um contexto de esgotamento da espécie em função da ação antrópica.

Para clamar pelo restabelecimento das reais prioridades da vida humana no contexto pandêmico, Krenak - em “O amanhã não está à venda” (KRENAK, 2020, posição 23) - se baseia em um relato a respeito de sua participação na busca por estratégias para reparar o crime ambiental do rompimento da barragem de Fundão em 2015, na cidade de Mariana, estado de Minas Gerais. Sob responsabilidade das empresas Samarco, Vale do Rio Doce e BHP Billiton, o risco de rompimento da barragem havia sido alertado por equipes técnicas. A negligência, contudo, causou, no curto prazo, a morte de 19 pessoas afogadas por um volume descomunal de lama em alta pressão e, no longo prazo, destroçou as condições de vida e existência das populações (humanas e não-humanas) em função também dos 62 milhões de metros cúbicos de rejeitos da mineração⁴⁰. Os rios, as matas, as plantações exterminadas deixaram de ser fontes de alimento para o corpo e para a alma, afetando todo seu modo de viver e existir.

Quando engenheiros me disseram que iriam usar a tecnologia para recuperar o rio Doce, perguntaram a minha opinião. Eu respondi: “A minha sugestão é muito difícil de colocar em prática. Pois teríamos de parar todas as atividades humanas que incidem sobre o corpo do rio, a cem quilômetros nas margens direita e esquerda, até que ele voltasse a ter vida”. Então um deles me disse: “Mas isso é impossível”. O mundo não pode parar. E o mundo parou. (KRENAK, 2020, posição 23).

Nesse relato irônico e pouco surpreendente, Krenak provoca ao refletir sobre os avisos que têm sido dados não há décadas, mas há séculos pelos povos e comunidades tradicionais (PCTs). Na realidade das paneleiras de Goiabeiras, -que não estão tão longe assim do Rio Doce ou Rio-Avô⁴¹- o impacto da pandemia gerou enorme aflição em função da dramática redução ou total paralisação das vendas.

O documentário “O Caminho das Mãos” (CAMINHO..., 2022) explica que na fase mais crítica da pandemia, quando ainda não havia vacina em 2020, o galpão teve que ser fechado e

⁴⁰ Para maiores informações sobre o histórico de violações acerca dos desastres socialmente construídos ver: <https://www.brasilefato.com.br/2019/01/29/historico-de-violacoes-da-vale-vai-muito-alem-de-mariana-e-brumadinho> acesso 22 jan. 2024.

⁴¹ Entre a foz do Rio Doce, na cidade de Linhares, ao norte do Espírito Santo, e a região de Goiabeiras-Velha, na região central metropolitana, há apenas 100 quilômetros de distância.

assim permaneceu por vários meses, aprofundando ainda mais a falta de perspectiva quanto ao sustento das famílias. Ademais, quase todas as panelas fazem parte dos grupos de risco, especialmente pela idade avançada e baixa prevalência de jovens mestras. Muitas famílias passaram as mais básicas necessidades e só foram acudidas graças à união de forças da ex-presidenta da APG Berenícia Correa, a líder comunitária Elida Regina e a da presidenta da Banda de Congo Jamilda Bento. As três mulheres se articularam atrás de empresários, da prefeitura e do governo do estado em ações de arrecadação de mantimentos como doações de cestas básicas.⁴²

Resistência é cotidiana e povos e comunidades tradicionais têm resistido há pelo menos cinco séculos e clamado pelo necessário respeito à Mãe Terra. A construção de modelos de sociedade a partir de bases ontológicas que sustentem uma relação harmônica da humanidade com o restante da Terra e do cosmos é urgente e vem sendo incorporada, por exemplo, em instituições, plataformas e agendas como Objetivos do Desenvolvimento Sustentável e Harmonia com a Natureza da ONU (Organização das Nações Unidas), que congregam contribuições significativas de pesquisadores, ativistas, especialistas e sociedade civil baseados em cosmovisões africanas e originárias. A continuidade da vida humana e de várias outras vidas na Terra está seriamente comprometida, quase em um ponto de não-retorno, devido à “pegada humana” sobre a biosfera.

O xamã e líder Davi Kopenawa Yanomami tem inegável papel no ativismo pelos povos originários e pela floresta amazônica como meio de preservação da biodiversidade mundial. É, atualmente, a principal liderança espiritual, intelectual, política e cultural dos povos originários. O documentário “A Última floresta” (2021)⁴³ eterniza sua fala em Harvard, quando ele alerta:

Fiquem com seus ouvidos atentos! Meu nome é Davi Kopenawa Yanomami e vou ensinar algumas coisas para vocês. Vocês que vivem aqui na outra margem, daqui vocês não enxergam. Pensam que na floresta tudo é bonito. Mas os brancos que são autoridades liberaram o garimpo em nossas terras. As autoridades não-indígenas usam muito a palavra “importante”. Para vocês que vivem na cidade, o mais importante é a mercadoria. Apesar de ter muitas mercadorias, o branco não divide. São sovinas. Fazer muita mercadoria faz mal para a floresta. Para nós, importante são os animais da floresta, a fertilidade. Importante é dividir o alimento entre o nosso povo, nossa sobrevivência, nosso crescimento, nossa forma de viver e nossa existência como povo. (A ÚLTIMA..., 2021, 1h07min).

⁴²Para ter acesso ao conteúdo, basta buscar pelo documentário disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=eeXOh7mycfw>. Acesso: 31 maio 2023.

⁴³ A obra audiovisual, dirigida pelo próprio Davi Yanomami e por Luiz Bolognesi, foi reconhecida no Grande Prêmio do Cinema Brasileiro (2022) na categoria “Melhor longa-metragem de documentário”. Fonte: <https://apiboficial.org/2022/12/11/1o-festival-de-cinema-e-cultura-indigena-fecci-termina-neste-fim-de-semana-com-mostra-competitiva-e-cerimonia-de-premiacao/> Acesso em: 12 nov. 2023.

Há cerca de poucas décadas, as comunidades acadêmicas, em contínuo processo de conscientização em relação à urgência climática, têm começado a notar e conferir atenção sistemática para a centralidade dos PCTs na preservação das vidas na Terra. Mais recentemente, a ONU e várias comunidades de cientistas mundo afora entenderam, finalmente, o recado que os PCTs têm clamado, em alto e bom som, a respeito de seu papel na preservação da biodiversidade.

Porém, para ouvidos desatentos ou negligentes, parece ser algo recente. Uma das principais razões para essa escuta tardia não diz respeito à falta de conhecimento acerca da relação entre povos e comunidades tradicionais e a natureza. Não faltaram viajantes, biólogos, pintores, invasores e pseudocientistas envolvidos com populações originárias e africanas para observar seus saberes e buscar deles se beneficiar, mas em muito pouco ou em nada retribuir ou compartilhar. Os alertas estão carregados de sabedoria em harmonia com a natureza. Mas o silenciamento dos mesmos está condicionado aos interesses de dominação, com viés capitalista, contrários à concepção de existência fora da lógica econômica da coisificação das vidas. Como desdobramento, a falta de reconhecimento do legado intelectual-científico de tecnologias ancestrais faz com que a memória de autonomia, inventividade e potencial criativo seja deixada de lado.

Dessa forma, a sociedade e o Estado brasileiros são devedores das culturas africanas e pindorâmicas, pois usurpam continuamente a dignidade humana ao negar os saberes tradicionais e construir um imaginário social em que pessoas originárias e negras estariam desvinculadas da capacidade intelectual, inventiva e tecnológica quando essa intelectualidade, essas invenções e tradições ocorrem ontológica e epistemologicamente na origem pindorâmica ou africana. (BISPO, 2015; 2023; NASCIMENTO, 2019).

Por isso e porque a colonização atua pela imposição da cosmovisão eurocristã ocidental inclusive nos espaços de produção de conhecimento, mesmo quando estamos tratando de uma percepção afrocentrada da construção da sociedade brasileira, é necessário deslocar o eixo de análise para o conteúdo e circunstâncias de produção do legado em si, e não somente para a etnia-raça de quem profere uma fala ou de quem escreve um texto científico, por vezes retroalimentando o poder de influência colonial que visa anular.

1.4 A herança africana no modo de vida de Goiabeiras

É preciso a imagem para recuperar a identidade. Tem-se que tornar-se visível. Porque o rosto de um é o reflexo do outro. O corpo de um é o reflexo do outro, e em cada um o reflexo de todos os corpos. A invisibilidade está na raiz da perda da identidade (...).

- Trecho narrado por Beatriz Nascimento, no filme-documentário Ôri (ÔRI..., 1989)

Graças à Lei 10.639/2003, que torna obrigatório o ensino de História e Cultura Afro-brasileira, e da Lei 11.645/2008, a qual inclui nos currículos o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena, o Brasil se coloca diante da oportunidade de conhecer o legado africano para a humanidade. É necessário percebê-las a partir de suas diretrizes que estipulam a transversalidade dos conteúdos em todas as disciplinas do currículo escolar e sua aplicação em todos os níveis da educação básica (fundamental e médio, em espaços oficiais da administração pública e nos particulares). Seus mais de 20 anos em vigor testemunham que ainda há muito em que se avançar. Mesmo sendo uma vitória dos movimentos dos povos originários e negros sobre a esfera das políticas públicas, o respeito às heranças culturais supracitadas está muito aquém do necessário, chegando a haver professores que - aplicando o conteúdo conforme as Leis - sofrem perseguições político-institucionais nos ambientes escolares. Trabalhamos nesta investigação em prol da supressão dessas violências, também presentes nos espaços acadêmicos e de condução das políticas públicas no Brasil.

A presente dissertação tem como foco de contribuição propiciar e sistematizar informações a respeito do repertório intelectual das paneleiras para o diálogo social, através do campo da Educação-Cultura e do debate público, que possibilitem a valorização dos saberes tradicionais na herança africana. Definimos a experiência da intelectualidade para além do ambiente acadêmico e, principalmente, para além de sua relação com a mente enquanto elemento separado do corpo. Essa acepção ocidental é reducionista pois extirpa da palavra “inteligência” seu significado original. Etimologicamente, a inteligência está relacionada a capacidade de discernimento e compreensão da realidade. “A palavra latina *intelligentia* provém de *intelligere*, termo composto por *intus* (entre) e *legere*, que significa escolher ou ler.” (SILVA, 2013, s.p.) Desempenhar atividades com habilidades inteligentes exige a capacidade de observação do entorno, mas também demanda capacidade de uma pessoa observar a si mesma, ou seja, uma atitude crítica de autopercepção e de sensibilidade. Nesse sentido, para o literato Marcos Fabrício Lopes da Silva, o “desenvolvimento da crítica depende

fundamentalmente da capacidade sensível de aprendizado e compreensão da vida interior e exterior. Para tanto, pensamento e emoção constituem duas dimensões da inteligência humana e estão mutuamente entrelaçados.” (SILVA, 2013, s.p.).

A atriz, cantora, poeta e jornalista capixaba Elisa Lucinda, citada pelo autor do parágrafo anterior, também parece trazer uma noção aplicada do que seria o uso da inteligência e, portanto, de intelectualidade. “Parem de falar mal da rotina” (LUCINDA, 2023) é uma peça teatral em monólogo idealizado e interpretado pela artista. O espetáculo já dura mais de duas décadas e ganhou o formato de livro reunindo os aprendizados de vida cotidiana na forma de poemas e crônicas. No texto “Admirável mundo novo”, ela tece a seguinte fala:

Pode parecer uma chatice o que digo, mas é real que se não estreamos na vida, que a cada segundo se renova, ficamos para trás; nos colocamos em dissonância com o que vibra, pulsa, transmuta e é o mesmo em transformação a cada hora. Passageiros da vida neste comboio que só para de vez quando desembarcamos, vamos nos arriscando, nos protegendo, nos adaptando às peripécias do inesperado e, ao mesmo tempo, com o olhar, os pensamentos, as mãos, as intenções e os atos, vamos influenciando e alterando os rumos da história. (LUCINDA, 2023, p. 230).

Elisa tem chamado atenção para o que Leda Maria Martins, no livro “Performances do tempo-espirlar” (2021) irá assinalar: a importância de perceber a experiência do sensível como parte da capacidade intelectual humana.

As inscrições do conhecimento por via das corporeidades são perquiridas em várias áreas do conhecimento por meio de epistemologias e reflexões alternas e alternativas. Muitos estudiosos se debruçam sobre possíveis outros meios de abordagem dos saberes incorporados, propondo aportes teóricos diferenciados para sua fruição e apreensão **intelectual**. Os estudos das performances, por exemplo, como campo multidisciplinar, **rompem a estéril dicotomia entre as oralidades e as escrituras**, nos fornecendo instrumentais metodológicos instigantes para a investigação das práticas performáticas. (MARTINS, 2021, p. 27, grifo nosso).

Portanto, em busca de um diálogo intercultural entre diferentes percepções e visões de mundo, parte-se do entendimento de que a intelectualidade contempla tanto a habilidade de uso das faculdades sensíveis e racionais. Ademais, o papel da pessoa considerada, via de regra, como intelectual sempre esteve na ponte entre o poder e o saber (RODRIGUEZ; FONSECA; SILVA, 2018), de modo que seria implausível crer em uma neutralidade dessa figura.

Contribuir para a visibilização e valorização das paneleiras e do saber-fazer panela é demanda frequentemente clamada como urgente pelas próprias mestras do ofício. Além dos motivos apresentados anteriormente, de caráter mais interno ao coletivo de mestras e na sua relação com os poderes públicos e com a clientela, há também que se fazer frente à concorrência. Cabe pontuar que, em função da venda das panelas de barro confeccionadas na

cidade de Guarapari (sul da região Metropolitana) como se estas fossem as famosas panelas de barro de Goiabeiras, as artesãs de Vitória passaram por dificuldades financeiras até que a raiz da questão fosse identificada. Após esse longo episódio, em Goiabeiras predominou nas vendas e comunicações públicas o discurso de que ali se encontram as panelas de barro “autênticas” e “tradicionais”. (IPHAN, 2014, p. 32).

Para explicar de que é composta essa autenticidade e tradição, se faz necessário conhecer as origens étnicas e culturais da comunidade que habita Goiabeiras tradicionalmente e dos povos que contribuíram para a consolidação das técnicas presentes no ofício. O discurso da autenticidade está informado, principalmente pelos estudos arqueológicos de Perota (1997, p. 12), que apresenta resultados comprovando a presença de populações ceramistas originárias, em particular das tradições Una, Aratu e Tupi-guarani, ao longo do litoral capixaba. (SIMÃO, 2008). Especificamente sobre a tradição cerâmica de Goiabeiras, ele afirma que ela “se destaca em função da persistência de sua técnica de confecção, por ser utilitária e pelo uso de matérias primas naturais, Além de estar associada à [sic] outras tradições da cultura popular.” Porém, “Perota não detalha sua metodologia para afirmar que a cerâmica tem origem indígena de 2500 anos”. (IPHAN, 2014, p. 14).

Apesar de o estudo da antropologia visual e dos processos de confecção serem uma questão relevante sobre a qual navegaremos no último capítulo da dissertação, neste momento nos concentramos sobre a associação do ofício a “outras tradições da cultura popular”. Ao longo de todo o presente capítulo, temos trazido evidências a respeito do conhecimento assimétrico que se tem em relação à presença africana no modo de viver das Paneleiras quando comparado com as tradições pindorâmicas, inclusive em função da priorização conferida à dimensão material em comparação à imaterial do bem cultural. A dimensão tangível é predominante ou exclusivamente associada à matriz cultural dos povos pindorâmicos, enquanto a presença africana é inequívoca em expressões como as Bandas de Congo, *locus* de interação entre as tradições africanas e originárias.

A obra de Diop (1959; 1982) nutre nosso embasamento - enquanto formulação teórica-epistemológica afro-pindorâmica (BISPO, 2015; 2023) - de que há unidade cultural na diversidade de povos e comunidades africanas. Uma de suas grandes contribuições para a Ciência mundial reside em seu estudo acerca da origem da humanidade e da forma como, devido a intensas migrações internas ao continente africano, os povos da África contemporânea e da chamada “diáspora” compartilham um denominador comum cultural que molda os modos de vida de forma similar.

Ele comprova a existência da unidade africana por meio principalmente de estudos linguísticos, dos padrões éticos, morais e da cosmo percepção africana que informam, nessa herança cultural compartilhada, um sistema próprio de organização da vida em suas diversas dimensões como a social e a econômica. Diop afirma que “[a] toponímia e a etnomímia da África revelam um berço comum que seria, efectivamente, o Vale do Nilo.” (DIOP, 1959, p. 61) Cunha Jr. (2005, p. 259), cita a unidade cultural africana em Diop (1982) e define a composição da cultura africana a partir de um eixo ético e moral comum de onde se desdobra uma diversidade de formas de ser e viver:

significa que existem eixos comuns, norteadores do conhecimento, da história e da cultura africanas. Esses eixos partem de concepções filosóficas válidas para todo o continente africano, dando o significado de unidade cultural africana. A diversidade surge das localidades e das épocas históricas específicas e contextos históricos particulares que desenvolveram esses eixos culturais. A unidade cultural surge da existência de uma unidade geográfica. O continente é um território único construído pelas relações comerciais e políticas entre os povos africanos. (CUNHA JR., 2005, 259).

Quando Diop (1982) introduz sua tese da “unidade na diversidade” no livro “A Unidade Cultural da África Negra: Esferas do Patriarcado e do Matriarcado na Antiguidade Clássica”, ele defende, desde a primeira frase do livro, que essa pluralidade é no nível das aparências. Essa referência àquilo que é aparente não se trata de qualquer tipo de insinuação a uma farsa, ele está sintetizando a ideia de que existe uma diversidade de formas de externalizar um núcleo cultural compartilhado na herança africana comum a uma multiplicidade de povos: “Desejei libertar a profunda unidade cultural que permaneceu vivaz sob ilusórias aparências de heterogeneidade.” Sua argumentação percorre, de maneira transdisciplinar, múltiplas dimensões da cultura africana:

Procurei partir das condições materiais para explicar todos os traços culturais comuns a todos os Africanos, desde a vida doméstica à da nação, passando pela superestrutura ideológica, os sucessos, os fracassos e as regressões técnicas.

Fui então levado a analisar a estrutura da família africana e ariana, bem como a tentar demonstrar que o fundamento matriarcal sobre o qual se baseia a primeira não é de todo universal, apesar das aparências...

Abordei a noção de estado, de realeza, a moral, a filosofia, a religião e a arte consequente, a literatura e a estética. (DIOP, 1982, p. 9)

É importante compreender o aparato diopiano pois nos permite retrazar, a partir de evidências científicas, uma outra percepção acerca da história da África e de seus povos. Permite-nos, nesse sentido, enfrentar o racismo que baseia o discurso de que os modos de vida

africanos africanas seriam primitivos ou atrasados. Na verdade, as particularidades das instituições africanas devem-se à necessidade de adaptação às condições concretas de existência, como a geografia física dos lugares onde diferentes povos habitaram.

Quando pensamos as ontologias do campo de Relações Internacionais, isto é, o conjunto de conteúdos e modos de produção de conhecimento que o campo reconhece como pertinentes ao seu escopo, à sua natureza de ser, me pergunto que mensagem as tradições indígenas e africanas teriam a contribuir. Essa pergunta é relevante pois pressupõe como ponto de partida o reconhecimento de que, refletindo a pluralidade cultural mundial, há variadas formas de organização sociopolítica, de organização do conhecimento e, para ir ainda mais adiante, uma diversidade ontológica, de maneiras de conceber e perceber diferentes formas de ser e existir no mundo.

Nesse sentido, vale questionar o que se entende por “internacional”. Estamos falando de lugares situados geograficamente. O espaço do internacional não se define por um “outro lugar”, abstrato e variado do lugar onde a pessoa leitora se encontra. Ou seja, este trabalho aborda o internacional esse espaço inclusive por seu recorte em escala local, “onde se está agora”. Observar esse espaço internacionalizado panoramicamente nos permite perceber que a alteridade da qual estamos tratando - formada pela relação contrastiva entre “este lugar” e “o internacional” - na verdade pode ser sobreposta e identificar no “aqui” ambas as categorias pré-citadas. Todo internacional é o nacional de alguém. Essa reflexão decorre de compartilhamentos no âmbito da disciplina “Teoria das Relações Internacionais”, ministrada pela Professora Doutora Lara Selis em 2022, no curso de Pós-Graduação em Relações Internacionais da Universidade Federal de Uberlândia (PPGRI UFU).

É sabido que povos originários e africanos, embora tenham via de regra sobrevivido a táticas diferenciadas, ambos sofreram o impacto de um projeto de desarticulação dos laços comunitários, étnicos e/ou nacionais pré-coloniais. Tanto é que expressões culturais de organização econômica alinhadas aos saberes tradicionais são alvo constante não só de depreciação, como também de perseguição e criminalização pelo Estado brasileiro. (NASCIMENTO, 2019). A circulação econômica no contexto de povos de terreiro de matrizes africanas ou afro-pindorâmicas é um exemplo notável do racismo na esfera da espiritualidade, fé ou religiosidade, frequentemente sintetizado enquanto “racismo religioso”. Constrangimentos sociais são rotineiros e sanções são previstas legalmente no âmbito das políticas públicas a pessoas que pratiquem as mais diversas etapas da cadeia de feitura de rituais - o abate religioso de animais e as oferendas (água, frutas, cereais, dentre outros) cabem como

ilustração. Como resultado, para as comunidades tradicionais perde-se de forma geral o direito ao modo de vida e à segurança alimentar. Dessa forma, nossas condições para buscar ou preservar a coesão grupal são minadas. (CARVALHO, 2011). Tais violências, que somente são cotidianas pois cotidiana é a cultura africana e originária no Brasil, fornecem pistas para a afirmação provocativa de Ailton Krenak (2019) a respeito da formação brasileira em todos seus sentidos: identitário, territorial, econômico, cultural, dentre tantos outros. No primeiro episódio da série “Guerras do Brasil”, ele enuncia: “O Brasil é uma invenção”. Por isso, pensando a realidade ngola-kongo, Martins (2021, posição 514) argumenta:

Nas Américas muitos dos princípios basilares da gnose negra, suas epistemes e todo um complexo acervo de conhecimentos e de valores foram reterritorializados, reimplantados, refundados, reciclados, reinventados, reinterpretados, nas inúmeras encruzilhadas históricas derivadas dessas travessias. (MARTINS, 2021, posição 514).

Por meio da reinvenção e reterritorialização de inúmeras expressões e manifestações culturais pindorâmicas e africanas, a espiritualidade-fé-religiosidade também constitui a identidade nacional brasileira, em suas múltiplas faces. Na esfera artística, as relações internacionais que compõem o Brasil através dos entrecruzamentos culturais, fato amplamente vivenciado e conhecido, são retratadas no verso de Elza Soares (2018): “Mil nações moldaram minha cara”.⁴⁴ É importante demarcar as especificidades da composição demográfico-cultural da identidade brasileira, que não é homogênea e muito menos natural, e sim decorrente de processos de colonização. Dentro de um Estado-nação - que as teorias ocidentais almejam impor como uma realidade universal e natural de povos autodefinidos como civilizados, superiores e modernos - como no caso do Brasil, há uma pulsante interação entre nações.

Portanto, a noção de “encruzilhadas” nos é extremamente valiosa pois, em minha percepção, define ontologicamente o campo de produção e compartilhamento de conhecimentos-saberes sobre as relações internacionais. Para a intelectual Martins (2021, posição 628) “a encruzilhada é lugar radial de centramento e descentramento, interseções e desvios, texto e traduções, confluências e alterações, influências e divergências, fusões e rupturas, multiplicidade e convergência, unidade e pluralidade, origem e disseminação.” Pelo fato de serem o local de trânsito e intercomunicação de signos e símbolos por excelência, evidentemente, as encruzilhadas - na forma de cruzamentos de vias, de portas ou de fronteiras - se fazem presentes quaisquer biointerações. Ao longo de todo este trabalho, o que procuramos

⁴⁴ Verso da canção “O que se cala”, no álbum sonoro “Deus é Mulher” (2018), de Elza Soares. A música foi composta por Douglas Germano.

elucidar diz respeito às interpretações da realidade a partir da cosmopercepção africana. Em suma, a nação ketu ou nagô representa o guardião das encruzilhadas através pela divindade “Exu”, enquanto na nação angola é chamado “Aluvaia” ou “Pambu Njila” e na nação jeje, de “Lebá”.⁴⁵

A cultura capixaba traz em si o entrecruzamento de tradições, destacadamente a da tradição ngola-kongo através de variadas expressões culturais. Cito aqui apenas algumas: o Congo capixaba; o bate-flechas; o ticumbi; culto a inquices (*minkisi*). Nelas, o laço ancestral é evidente com os povos da África Central - como são os povos da atual região denominada como Angola e Congo (República do Congo e República Democrática do Congo). Afirmamos a existência desse denominador comum não só pelo formato de expressividade como também pelo conteúdo que preserva a presença de palavras de origem africana em seus cânticos, pontos, danças e folguedos. Com o uso desses significantes em línguas africanas ou em variantes linguísticas apretuguesadas (GONZALEZ, 1988), o sentido produzido pelas palavras constrói mensagens diferentes do que se as palavras fossem ditas ou cantadas em línguas ocidentais.

Com base em indícios e em resultados preliminares, parece existir forte herança africana inclusive na técnica de confecção (SILVA, 2023). Porém, é comprovada por evidências a existência de um legado intelectual para além das técnicas do ofício e das panelas confeccionadas em si. Essa imbricação está presente em expressões culturais com características específicas da territorialidade de Goiabeiras como sua Banda de Congo Panela de Barro, seu modo de brincar de boi, de carnaval, outros festejos e atividades de lazer e esporte, provas de uma síntese cultural afro-pindorâmica. Essas brincadeiras³¹ fazem parte de ferramentas educacionais de compartilhamento de saberes através da socialização cotidiana de valores e princípios culturais.

Mas não é comum a associação do modo de vida de povos e comunidades tradicionais a um repertório intelectual-científico. O imaginário social restringe as possibilidades de atuação de povos africanos aos campos diretamente vinculados à expressão corporal e ao servir de um modo inferiorizante. A lógica racista operacionalizada por meio das pessoas e das instituições criadas pelas mesmas estabeleceu que os lugares de pessoas negras seriam a dança, a música, a

⁴⁵ A nação ketu cultua divindades chamadas orixás e vivem na África Ocidental, nos atuais países Nigéria, Benim e Togo. Já os povos de nação angola, residem na África Central, sobretudo Angola, RD Congo e República do Congo e cultuam os inquices. O culto aos voduns, da parte da nação jeje, é associada ao grupo linguístico Ewé-Fon, também na África Ocidental, em particular no Benim e no Togo. Todas essas nações se reinventam em diversas localidades no Brasil e nos demais países de Abya Yala.

culinária “popular” e o futebol, e não a intelectualidade, as ciências. Não se vê via de regra as culturas tradicionais como ambientes de intelectualidade. As comunidades e os territórios não são vistos como espaços de produção de conhecimento. Pelo contrário, em função do racismo, não somente se descaracteriza, como também se folclorizam os elementos e referências culturais tradicionais.

O processo que nomeamos folclorização das culturas originárias e africanas constitui-se como a associação dessas raízes culturais a algo retido no passado, primitivo e atrasado. Ilustra esse discurso a fala do comentarista Luiz Carlos Prates (2012). Ele realiza uma violenta difamação do legado africano na grande mídia ao noticiar um projeto educacional e cultural chamado “Projeto Educação em Favelas”, alternando sua fala com tons de desdém, desprezo, indignação e raiva, como segue no trecho citado e na Ilustração 6:

“Projeto Educação em Favelas.” Guris e gurias batendo tambor. Guris e gurias na capoeira. Este é o projeto... “Educação em Favelas”. **Mas onde é que estas crianças vão chegar na vida batendo tambor?! Isto é uma perda de tempo! Isto é de uma inutilidade magnífica!** Mas não falta quem diga: “ah, é melhor isso do que estar na rua pedindo esmola ou assaltando.” **Não! O melhor é educação: livros, literatura, ciência, tecnologia, qualificação!** Isto é: melhorar a proficiência profissional das pessoas ou então iniciá-las numa jornada de trabalho, levá-las para **descobrir uma arte, uma ciência**, o que for, que conduza a pessoa para a independência futura e financeira! Não... [em tom de desdém] Bater tambor... Levantar o pé... Fazer capoeira... **Estas coisas que nos levam a nada!** Ou então aquela arte barata, pintando bobaginha, recortando jornal. **É preciso que nos mobilizemos para a qualidade.**” (grifo nosso)

Comentarista do jornal do SBT Meio Dia de Santa Catarina, dia 04/04/2012 – fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=HcEhDpPUu6s>, Prates aparece na minutagem 12min30seg Direção: Luciano Dayrell

Ilustração 6 - Em rede televisiva aberta, comentarista expressa desprezo pela cultura e ciência africana e advoga em prol de “educação de qualidade”



Fonte: fotos da tela (*prints*) extraídos do documentário “O Patrimônio na Roda: Cultura Imaterial e Matrizes Africana” (2012). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=HcEhDpPUu6s&ab_channel=lideuff
Acesso: 20 set. 2022.

O infeliz comentário, dado que explicitamente racista, associa os tambores - um elemento central na cosmopercepção africana - como um símbolo do passado, incompatível com o progresso. Ignorando a importância da fruição e o espaço de produção de conhecimentos que a capoeira é, ao longo dessa fala ela foi agressivamente embrulhada e jogada dentro de todo um saco de “coisas que nos levam a nada!”, definição conferida a um conjunto de práticas culturais que não são necessariamente direcionados pelo produtivismo e ao utilitarismo. (KRENAK, 2020).

Em sua concepção de Educação, não cabem a arte e as oralituras. Leda Maria Martins (2021) cunha o conceito “oralitura” para proporcionar uma chave epistemológica para essa experiência textual que não é restrita à escrita ou que não a tem como único modo de expressão verdadeiramente digno de valorização e reconhecimento. Em complementação, também não cabem os saberes performados através da oralidade sem hierarquizações com a escrita, mas tão e somente “livros, literatura, ciência, tecnologia, qualificação!”. Soma-se ainda o total não-reconhecimento da cultura africana como portadora de arte e de ciência, dado que orienta que as crianças e jovens sejam levados para “descobrir uma arte, uma ciência”, pressupondo que o projeto fundamentado nas raízes africanas não estaria atendendo a esse objetivo. Com sua frase final, “É preciso que nos mobilizemos para a qualidade.” ele conclui sua visão de que virtuosas são apenas as fontes de saber ocidentais.

No entanto, é pouco crível a presunção de universalidade de um rol restrito de valores, princípios, saberes e formas de organização econômica coletiva tendo em vista que sistemas culturais fornecem as bases das instituições sociais, e estas são diversas no cenário mundial. A folclorização, como inferioriza o modo de vida tradicional, é um meio de destituir povos de

suas tecnologias autóctones, que cada e toda sociedade possui originalmente. Esse mecanismo colonial pode ser entendido como uma tática de genocídio em sua dimensão intangível.

No pensamento do intelectual Abdias Nascimento (2016), a folclorização consiste em um instrumento do extermínio pois imobiliza e fossiliza elementos vitais da cultura africana. Segundo o autor, “desde o início da colonização, as culturas africanas, chegadas nos navios negreiros, foram mantidas num verdadeiro estado de sítio.” (NASCIMENTO, 2016, posição 2017) Nesse sentido, associar “ciência e tecnologia” exclusivamente aos instrumentos educacionais legitimados pela cosmovisão ocidental é mais uma face do genocídio cultural, face essa chamada por Abdias como “bastardização da cultura afro-brasileira”. (NASCIMENTO, 2016, posição 2288).

Portanto, percebemos de que forma os desafios específicos à continuidade do legado afro-pindorâmico, incluindo o das Paneleiras, são atravessados por obstáculos vinculados ao não-reconhecimento das especificidades culturais, da agência, da autogestão, da dignidade de pessoas racializadas, da legitimidade e da autoridade das fontes de conhecimento ancestral. Tais obstáculos decorrem, por um lado, do racismo em todas suas manifestações (aqui destaco no cenário científico e no da formulação de políticas públicas nacionais e internacionais). Por outro lado, originam-se da franca carência de políticas culturais para a gestão de acervos que contemplem as especificidades das fontes de informação africanas tradicionais.

Dado que a tradição se perpetua na oralidade e dada a centralidade do registro escrito a partir de epistemologias acadêmicas ocidentais, há uma lacuna de estudos a respeito do arcabouço metodológico necessário para preservação e difusão a partir da história oral. As tecnologias digitais oferecem a oportunidade de não somente preservar o patrimônio africano, como também de impulsioná-lo através do acesso e difusão de bens materiais e imateriais africanos, cumprindo com o direito à memória e à cultura africana.

Antes de representar uma alternativa ao modo de produção capitalista, os saberes aplicados à extração de material da natureza, ao processo de confecção da panela e à sua comercialização consistem em elementos de um modelo de organização econômica autônomo e independente em relação à economia instalada no âmbito da constante colonização. O ofício e as matérias-primas permitem “reafirmar as representações sociais e culturais inerentes àquele núcleo social.” (TASSAR, 2020, p. 52). Assim, valorizar a memória e a identidade paneleira atravessa o nada trivial recado vindo de povos originários e comunidades tradicionais: “nós existimos”.

Pensar nos termos diopianos (DIOP, 1982) nos propicia abrir muitas portas para outras percepções acerca da realidade das interações entre nações e da própria formulação, a nível ontológico, de definições plurais de nação. “Unidade na diversidade” é uma chave hermenêutica das relações internacionais, e não somente das relações interestatais. Respeitar a autodeterminação coletiva prevista em inúmeros instrumentos da ONU e de sistemas regionais de direitos humanos e culturais⁴⁶ perpassa reconhecer a diversidade de organizações socioculturais e de estatutos políticos em diferentes nações, povos ou comunidades, as quais concebem, vivenciam e gerenciam o território cada qual à sua maneira.

O campo de Relações Internacionais (RI) perde muito ao, via de regra, escantear obras como a de Cheikh Anta Diop, não somente pela sublime e reconhecida contribuição científica no recorte geográfico do continente africano, mas também metodologicamente, devido à sua abrangência e transversalidade disciplinar alinhada a uma das principais características do campo. O próprio, em entrevista a Carlos Moore (2007, p. 309) relata e analisa seu percurso acadêmico defendendo a constituição de grupos de pesquisa multidisciplinares para se compreender a história da humanidade, que surge na África:

Por exemplo, eu havia começado a investir no problema do Egito Antigo e sua relação com o resto da África, via lingüística e história. Mas logo deu para perceber que eu teria que dominar vários outros campos, tais como etimologia, antropologia e por aí vai. Conseqüentemente, eu fui levado a enfrentar bioquímica, física, matemática, filosofia, etc. Eu tive também que aprender a linguagem dos antigos egípcios para comunicar-me com eles sem intermediários, como tradutores. Então, você pode ver o que eu quero dizer... precisamos deixar de ser diletantes, bisbilhotando aqui e ali, e tornarmo-nos bem treinados, especialistas multidisciplinares. Precisamos de uma nova divisão de trabalho entre nossos pesquisadores. (MOORE, 2007, p. 309)⁴⁷

Esse excerto, inclusive, nos abre espaço para contemplar a tese da anterioridade da ciência africana a partir da obra de Diop (1982). Nesse sentido, percebe-se que a própria concepção e categorização dos conteúdos científicos é proposta de maneira transdisciplinar e de modo a reavaliar a própria organização dos campos de conhecimento. As fronteiras do saber são distintas em relação ao pensamento filosófico ocidental, dado que na filosofia de Kemet

⁴⁶ Vale conferir: Carta das Nações Unidas (1945) e Declaração de 1960; artigo 1º do Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos (1966); Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (2003); Pacto Internacional sobre os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (1966); Carta Africana artigo 20 (1981); Constituição Federal brasileira artigo 4º, III (1988); C169 sobre Povos Indígenas e Tribais (1989); Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígena (2008).

⁴⁷ A entrevista em questão é resultado de várias conversas realizadas e registradas por Carlos Moore e Shawna Moore em 1976 na capital do Senegal, Dacar. Como apontado em nota de rodapé por Moore (2007, p. 307) sua publicação ocorreu integralmente na revista Afriscope (1977) e parcialmente em Black Books Bulletin (1976), além de contar com publicação no livro “Black African: the economic and cultural basis for a Federated State” (DIOP, 1978; 1987).

(antigo Egito) as disciplinas são divididas entre “Ciências Exatas” e “Humanidades Africanas” (DIOP, 1982; OBENGA, 1990), diferentemente da ocidental que compartimenta as “Ciências Biológicas” à parte. O autor resgata saberes da filosofia faraônica relacionados aos mais variados domínios da vida, entendendo a integração intrínseca entre as comunidades-de-vida-plena em sua dimensão “pessoas”, “natureza” e “ancestralidade”. (MALOMALO, 2017; 2021, p. 37; 2022). Portanto, dado que a natureza corresponde à totalidade da vida, ou seja, por exemplo humanos também são natureza (KRENAK, 2019; 2020a; 2020b; 2022), resalto estarmos construindo princípios de diálogo com a finalidade de gerar conceituações inteligíveis a diferentes percepções da vida no mundo. As diferenças epistemológicas e hermenêuticas entre a cosmovisão ocidental e a cosmopercepção dos povos originários e africanos implicam em desafios seculares de acessos a direitos de existência plena tanto no cenário doméstico quanto no internacional. Com um diálogo intercultural truncado pela dificuldade de tradução de conceitos, sentidos e significados e por outros fatores de interesse político, as políticas de viés colonialista contam com menos debates e embates na esfera da opinião pública, o que poderia eventualmente condicionar, alterar ou resistir com maior sistematicidade à implementação de decisões de extermínio. Assim, depreendemos referenciais teórico-epistemológicos para o tensionamento dos parâmetros ocidentocentrados, pretensos universalizantes.

Em sequência ao parágrafo anterior, reitero o questionamento quanto à formulação e aplicação de currículos educacionais no âmbito das Relações Internacionais. É escassa ou inexistente a formação em Educação para as Relações Étnico-Raciais ou conhecimentos acerca do continente africano no campo. A necessidade pode ser comprovada pelo alcance da criação de uma Área Temática na Associação Brasileira de Relações Internacionais intitulada “Raça e Relações Internacionais” em 2023. Foi um trabalho sob iniciativa e articulação da professora Karine de Souza Silva (Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC), Rafael Bittencourt (Universidade Federal de Goiás - UFG) e Bas’Ilele Malomalo (Universidade Internacional da Integração Lusofonia Afro-Brasileira - UNILAB) com colaboração de outros membros do Coletivo Negro de Relações Internacionais do qual a autora faz parte, especialmente demais docentes e pós-graduandos sob o chamado dos três supracitados. É notável e urgente a demanda para que tais educadores reconheçam a intelectualidade e as contribuições de pessoas negras e conheçam a realidade africana, que é parte substancial da formação do Brasil em todos seus aspectos: demográfico, social, econômico, cultural-linguístico, religioso-espiritual e em toda as esferas da vida. É como se não fossemos vistos, é como se não existíssemos. Aliás, para

interpretarmos pela lógica do Estado-nação, talvez seja mais como se fossemos estrangeiros ao país em que nascemos e/ou nos criamos. (SILVA, 2021; 2022).

Um salve a todas as pessoas e grupos que navegam contra a maré, viabilizando narrativas, vivências, formas de se perceber e interpretar o mundo que não se reduzem às ontologias e epistemologias ocidentocentradas. São esforços de ativismo intelectual protagonizado por acadêmicos negros e indígenas, profissionais e em formação, cuja resistência possui impacto positivo sobre a qualidade de todas as vidas no Brasil, incluindo de toda a população do país⁴⁸.

⁴⁸ Como um dos resultados das resistências acadêmicas particularmente por parte de docentes negras e negros, em 2023, o Coletivo Negro de Relações Internacionais logrou a criação da Área Temática “Raça e Racismo nas Relações Internacionais”, fruto de incidência política de pesquisadoras(es) negras(os) na Associação Brasileira de Relações Internacionais (ABRI) por meio de organização e mobilização.

2 - UM JOGO DE MEMÓRIA: A BIO-LÓGICA DAS HIERARQUIAS RACIAIS ANTES DE 1500

Como pudemos observar na seção anterior, havia muitas tecnologias para geração e reprodução de vida no seio das nações pré-coloniais. Porém, o racismo apaga e invisibiliza a existência e o valor emancipatório das mesmas. Esse é o motivo pelo qual trago para o centro da discussão deste capítulo a importância da ideia de raça na constituição do racismo contemporâneo, ferramenta de dominação cultural com base na bio-lógica conforme analisaremos, principalmente, com Diop (1954; 1974; 1982), Malomalo (2010), Moore (2007), Munanga (2000), Oyěwùmí (2021) e Silva (2023).

Corroboramos a existência de apenas uma raça humana a nível biomolecular. Entretanto, a realidade não nos permite o devaneio que é naturalizar a existência de uma diferença biológica entre os grupos da espécie *Homo sapiens sapiens*. Devaneio seria defender a ideia de que há mais de uma raça no sentido biológico. Os elementos biológicos da fisiologia humana, nesse sentido, diferenciam-se dos aspectos morfológicos, como é o caso do fenótipo, pois este último refere-se à aparência, forma e estrutura do organismo enquanto o primeiro refere-se à composição física, bioquímica e molecular do corpo humano. Ao longo de todo este trabalho, destaco de que forma a invenção da ideia de raça em um sentido bio-lógico, ou seja, com base na morfobiologia, é a base do racismo em seu sentido sociológico, o qual afrontamos na linha da provocação feita por Kabengele Munanga (2000, p. 22):

Se na cabeça de um geneticista contemporâneo ou de um biólogo molecular a raça não existe, no imaginário e na representação coletivos de diversas populações contemporâneas existem ainda raças fictícias e outras construídas a partir das diferenças fenotípicas como a cor da pele e outros critérios morfológicos. É a partir dessas raças fictícias ou “raças sociais” que se reproduzem e se mantêm os racismos populares. (MUNANGA, 2000, p. 22).

Em verdade, a ideia de raça enquanto fundamentação de uma diferenciação das capacidades intelectuais humanas inexistente. O que existe é a manipulação discursiva de características morfológicas e fenotípicas pelos grupos étnico-raciais brancos, em contraposição a e em detrimento dos não-brancos.

Para viabilizar a discussão, valemo-nos de conceituações orientadoras, dado que uma das principais propostas deste capítulo é justamente propor uma síntese afrocentrada das definições de raça, etnia, nação e racismo. Nessa esteira, é relevante compreender parâmetros gerais para diferenciar raça de etnia e de nação:

O conteúdo da raça é morfobiológico e o da etnia é sociocultural, histórico e psicológico. Um conjunto populacional dito raça “branca”, “negra” e “amarela” pode conter, em seu seio, diversas etnias. Uma etnia é um conjunto de indivíduos que, histórica ou mitologicamente, têm um ancestral comum, têm uma língua em comum, uma mesma religião ou cosmovisão, uma mesma cultura e moram geograficamente num mesmo território. (MUNANGA, 2000, p. 28-29).

Inspirado em Hall (2004), Malomalo (2010, p. 104) entende que o campo semântico de etnia salienta a “dimensão cultural de um grupo social ou diversos grupos sociais”, enquanto raça enfatiza os “elementos biológicos” e classe se fixa sobre as “dimensões econômicas da vida social e do mundo do trabalho”. A esse trecho, cabe precisar que a ênfase conferida aos aspectos raciais se dá a nível morfobiológico, e não da genética ou fisiologia humana, dado que há apenas uma raça na espécie humana no quesito biológico, porém muitas raças se partimos de uma percepção sociológica da realidade.

Uma etnia pode estar presente em muitas nações ou ser o componente único de uma nação só. (MUNANGA, 2000, p. 28). O conceito de nação, ao destacar-se por sua vinculação às formas de organização da sociedade ou comunidade, adquire um cunho político, não necessariamente coincidente com a ou as etnias que a compõe(m).

A noção de povo empregada neste trabalho também possui um sentido político para sua definição, porém se diferencia de nação no que tange às suas formulações teóricas. Entendo que nação possa se referir mais a um exercício de autopercepção endógena. Já a associação entre povo e o meio exógeno sobressalta. Ou seja, enquanto nação nos auxilia a explicar a concepção e a perpetuação de uma identidade cultural e política comum dentro de uma comunidade, sociedade ou etnia através do sentimento de pertencimento, povo se vincula em grande medida à ação política derivada dessa identificação cultural coletiva e à imagem que projetam externamente. Assim como etnia, um povo pode coincidir com uma nação, como é o caso de povos originários que se entendem circunscritos a um elemento coesivo de tom político condicionado pelas características socioculturais comuns.⁴⁹ Não é possível pré-estipular um piso ou um teto de contingente populacional para aferir se estamos falando de uma nação, ou se a designação socioantropológica atribuída a determinado agrupamento humano seria outra. Nação e povo são definidos em outros termos. Uma nação é fruto de autodeterminação e, quando se diz respeito às relações internacionais, de reconhecimento por outros povos de sua

⁴⁹ Por limitação do escopo desta pesquisa, saliento a necessidade de visibilização de investigações e demais produções culturais já realizadas sobre o tema da autodeterminação dos povos originários e a importância da promoção de futuras investigações no sentido de gerar respeito pelas formas de organização sociopolítica originária de Pindorama.

configuração autodeterminada. Como caso concreto, percebemos o impacto do não-reconhecimento da autodeterminação étnica ou nacional a partir da realidade de rompimentos identitários durante a Partilha da África no século XIX. Esse processo impôs a construção de fronteiras que, considerando os laços familiares, comunitários, étnicos e nacionais, utilizou-os como ferramenta geradora de violência entre os povos para viabilizar a dominação e expropriação das vidas no continente.

Também é importante diferenciar nacionalidade e estatalidade, o que reverbera diretamente no campo científico de onde parte esta pesquisa. Isto é, relações internacionais não são necessariamente equivalentes a relações interestatais. Como ilustração de uma categoria em disputa, podemos falar em relações internacionais dentro de um mesmo Estado, ainda que este se apresente como um Estado-nação onde, sob seus próprios critérios ocidentecentrados, a uniformidade cultural (leia-se genocídio cultural, conceito que foi explorado no capítulo anterior) pretensamente harmônica predomine sobre a pluralidade esbravejadamente autodeterminada, resistente e propositiva.

É evidente tais categorias apresentam sobreposições e são entremeadas de sentidos e significados múltiplos, fluidos a depender do contexto de sua aplicação analítica. O objetivo aqui é em perceber de que forma as distintas conceituações acerca dos agrupamentos humanos e de nossas características - tanto as particularidades quanto os denominadores comuns - podem ser percebidos nas configurações sociais condicionadas pelo racismo.

A diferenciação entre raça e racismo reside na compreensão de que cada definição se situa em um plano distinto. Enquanto raça é uma “construção sociopolítica” não definida por critérios biológicos, o racismo é “um fenômeno eminentemente histórico ligado a conflitos reais ocorridos na história dos povos” que se resume a uma construção de consciência racialmente hierarquizante com impacto sobre centenas de milhões de vidas. (MOORE, 2007, p. 38).

Portanto, mesmo que seja de comum acordo que a raça humana é uma só, não se pode negligenciar ou ignorar a existência de hierarquias raciais formuladas dissimuladamente com base na morfobiologia humana. No contexto atual, ao mesmo tempo em que setores políticos defendem uma suposta igualdade racial, há demonstrações concretas da supremacia branca sobre povos pindorâmicos, africanos e afro-pindorâmicos em função da raça. Desviar ou distrair nossa percepção para a existência de hierarquias com base em raça só serve a quem almeja disfarçar o próprio racismo.

2.1 A origem africana da humanidade

Cheikh Anta Diop, apresentado em capítulos anteriores, é uma figura primordial no curso do Renascimento Africano, sobretudo no período que circunda a época das descolonizações no continente africano e no Sudeste Asiático. Suas investigações criaram as condições para a rescrita da história da África e seus povos na Ciência e nos ativismos.

Diop (1974, p. 260-275), por meio de profícua produção científica multidisciplinar e extensos debates no âmbito da UNESCO, defende e comprova a tese de que a espécie *Homo sapiens sapiens* apresenta uma única origem. A teoria monogenista da evolução humana é tecida, por um lado, com a defesa exitosa da origem negra e africana da humanidade e, por outro, respondendo a teses científicas e pseudocientíficas em contrário com sofisticada argumentação.

Os achados de fósseis humanos de diversas partes do mundo somado a métodos de datação que permitem remontar a quase 2 milhões de ano fornecem as condições necessárias para afirmar que a espécie humana tal qual a conhecemos hoje surge com populações melanodérmicas, ou seja, de fenotipia negra. A morfologia e composição bioquímica dos crânios estudados revela nosso surgimento há aproximadamente 40 mil anos atrás, período classificado como pertencente ao Paleolítico Superior. Com as pesquisas, foi encontrada provável relação entre esses crânios e os do ser humano negro contemporâneo.

Atualmente, é de comum acordo na Ciência global que a humanidade aparece pela primeira vez na África do Sul e que a primeira civilização⁵⁰ foi a Núbia, no Vale do Nilo. Portanto, os primeiros registros de vida humana e de formação de organizações sociais, políticas

⁵⁰ A noção de civilização vem do latim “civilitas”, em referência às “qualidades de uma alma nobre e espiritualmente elevada” ou à “arte de governar a cidade”. Seu emprego deve ser contextualizado pois é a partir de interesses político-econômicos específicos que se extrapola a ideia de civilização como um conjunto de valores, comportamentos, etc culturais de uma sociedade complexa. Com a colonização e sobretudo a partir do século XVIII, os atributos da civilidade que antes se referiam à diferenciação entre grupos dentro de uma sociedade- “cortesia”, ‘urbanidade’, ‘polidez’, ‘boa educação’, ‘boas maneiras’, ‘delicadeza’, ‘etiqueta’ - passam a ser inseridos em uma lógica evolucionista que hierarquiza nações e povos. Nesta, tem-se como parâmetro de ideal civilizatório o modelo de vida branco-ocidental, isto é, o “conjunto de normas de conduta e comportamento” europeu, que se auto inscreve como superior às demais civilizações. (AZEVEDO, 2004, p. 1-2) Em decorrência da suposta inferioridade das outras, a “civilização” ocidental advoga a aniquilação da diversidade representada pelos chamados “bárbaros”. (VAINFAS, 2002, p. 141-143). Neste trabalho, empregamos o termo tanto no sentido original de uma sociedade altamente complexa do ponto de vista de seus enredamentos e entrelaçamentos nas múltiplas esferas da vida (social, cultural, econômico, militar, artístico, político, religioso, dentre outras) quanto no sentido de civilização situado geográfica e historicamente aos moldes dos interesses ocidentais. Esse movimento soa coerente com nossa argumentação de que o racismo, assim como as manobras políticas bio-lógicas, não se iniciam em 1500. Buscamos, portanto, não fixarmos nossas definições nesses referenciais, mas sim questionar e incitar provocações ao *status quo* sob inspiração do que Bispo (2023, posição 40) chama de “guerra das denominações: o jogo de contrariar as palavras coloniais como modo de enfraquecê-las”.

e econômicas sofisticadas ocorreram no eixo longitudinal que perpassa as regiões formadas pelos atuais países do Quênia, Etiópia e Tanzânia descendo até a África do Sul (Diop, 1974).

Em entrevista, Diop (1985) sintetiza sua tese de que não seria possível ao ser humano ter nascido e vivido nessa região se não houvesse forte pigmentação melanodérmica desde sua aparição. Portanto, a origem negra da humanidade e as diferenças raciais a nível morfológico - isto é, a aparência externa, o fenótipo -, em verdade, tem a ver estritamente com a necessidade de adaptação às condições climáticas do ambiente.

Moore (2007, p. 48) acrescenta que os resultados de investigações na área da Genética revelam que a diferenciação racial, ou seja, o surgimento de grupos fenotipicamente diferenciados somente ocorreu há cerca de 6 e 12 mil anos. Mais precisamente, sabe-se que não existia populações leucodérmicas (europeus brancos, semitas e asiáticos) antes de 4 a 10 mil anos antes da Era Comum (aEC), equivalente à última fase do Neolítico Superior. Até então, a Terra era habitada por povos melanodérmicos (africanos, dravidianos e melanésios).

O *Homo sapiens sapiens*, que corresponde ao ser humano contemporâneo surgido na África, - de tipo Grimaldi (negro) é forçado a se deslocar durante o Paleolítico Superior. Aproximadamente entre 40 mil anos antes da Era Comum (aEC) e os 20 mil aEC, o homem de Grimaldi percorreu trajetórias migratórias inter/transcontinentais devido a fatores ambientais-climáticos. Portanto, apesar das diferenciações fenotípicas, a humanidade partilha de uma “longa história genética comum”, o que impacta “favoravelmente no imaginário social - onde precisamente se enraíza o racismo” (MOORE, 2007, p. 48).

Quando adentra a Eurásia pelo Sul da Europa, encontra um clima extremamente frio. Em decorrência do processo adaptativo à última glaciação, as populações humanas (cromagnon) que habitavam as regiões afetadas, no curso do processo evolutivo, tiveram suas peles e pupilas dos olhos despigmentadas, os cabelos alisados ou desencrespados e as narinas se tornaram estreitas. Surge, então, a raça “caucasoide”, branca ou leucodérmica, sendo os traços fenotípicos dos europeus e asiáticos as marcas dessas migrações longínquas. (DIOP, 1974).

Em contraposição, a teoria policêntrica parte da alegação de que haveria múltiplas origens da espécie, fazendo surgir raças humanas biologicamente diferenciadas. Com isso, o poligenismo - formulado em estudos que atendem a interesses políticos ocidentais - subsidia diretamente o racismo na medida em que argumenta que as características físico-químicas de cada raça, supostamente seriam não somente distinguíveis, como hierarquizáveis, estando a “raça branca” acima das demais.

Nem é de hoje nem é dos arredores de 1500, o discurso que colonizadores tentam nos fazer crer, que, literalmente por graça divina, cada raça possui capacidades intelectuais diferentes. O proto-racismo que fornece as condições basilares de sustentação de sistemas tão desiguais quanto o capitalista internacional contemporâneo, traz evidências de suas origens milenares.

2.2 As migrações formaram dois berços

A explicação para a origem do racismo como o conhecemos hoje, segundo Diop está presente em inúmeros de seus textos publicados. Tendo em vista que “raça” a nível biomolecular não existe, porém que não se tem dúvida de que a ideia de raça a nível sociológico existe, Diop argumenta uma origem do racismo com base nos processos históricos, culturais e políticos que desaguaram na hierarquização racial.

Em toda a sua obra, especialmente nos livros “Nações negras e Cultura: da Antiguidade negro-egípcia aos problemas culturais da África negra” (1954), “A Unidade Cultural da África Negra: Esferas do Patriarcado e do Matriarcado na Antiguidade Clássica” (1959; 1982) e “A origem africana da civilização: mito ou realidade” (1974), o senegalês descreve e analisa pormenorizadamente suas oito “teses paradigmáticas” (FINCH III, 2009, p. 76-77).

Uma dessas teses, retratada há pouco, consiste no modelo monogenético da evolução humana, que elucida a origem da espécie *Homo sapiens sapiens* na África. Outra tese se refere a Kemet, a palavra autóctone para “Egito Antigo”, termo este atribuído aos keméticos por via exógena, no mundo ocidental. Baseado em argumentos etnográficos e argumentos linguísticos, Diop (1954) erigiu em sua tese inaugural a comprovação de que Kemet foi uma civilização negro-africana desde a pré-história.

Mais uma de suas importantes contribuições é demonstrar com apurada rigorosidade científica que o povoamento da África se deu por meio de migrações intracontinentais originadas na civilização nilótica. O motivo desses deslocamentos que se espalharam por todo o continente em função do elevado crescimento populacional e de turbulências sociais. A tese de Diop é construída através de paralelos entre elementos culturais etnográficos e linguísticos encontrados na civilização kemética/kamita e povos de outras partes do continente. Ele ressalta em particular aspectos dos povos iorubás, laobé, fula (ou peul), tuculor, serer, agni ou añi e os mouros. (DIOP, 1974, p. 179-203). Parte de sua formulação consiste em considerar que há uma

predominância de cada um desses povos em alguns países - por exemplo os serer no Senegal e os iorubás na Nigéria, Benim e Togo - e ir além. Ou seja, sua análise linguística permite identificar evidente semelhança fonética, morfológica e sintática entre significantes e significados utilizados em povos muito distantes geograficamente e com grafias similares apesar do fato de cada povo falar línguas diferentes.

Como ilustração, ele evidencia que há um tronco cultural comum entre tais povos a partir de paralelos nas denominações autodeterminadas por diferentes povos em relação a outros grupos, nações e Estados africanos e seus territórios. Por exemplo, partindo do caso do povo “Serer”, já é possível encontrar uma similaridade com Kemet, o Egito antigo. Os serer habitam a região que foi designada como “planície de Sin” no Senegal, o que remete à planície de Senaar ou Sinaar no atual Sudão, pouco abaixo da capital Cartum. Ademais, a própria palavra que designa o povo “Serer” ou “Sérère” pode ser facilmente confundida com os “Séré” (grupo na África Central), os “Sara” (povos do Chade) ou “Séré” (a própria palavra para “pessoas”).

O mesmo fenômeno ocorre com a origem egípcia da palavra “bantu”, que significa “pessoas”, “homens” ou “ser humano”. Uma dissecação morfológica do termo nos permite separá-lo em duas partes: “ba”, sufixo indicando pluralidade, e “ntu”. Seu radical, “ntu”, é similar à designação kamita “nti”, que significa “homem” ou “alguém” a ao termo “nit” na língua wolof falada principalmente no Senegal, além de ser encontrada na língua peul (fula), falada como língua oficial em toda a extensão da África Ocidental (do Senegal ao Camarões) como “neddo”. Portanto, as palavras “pessoas” ou “ser humano” nas línguas bantu é uma continuidade de sua origem kamita. (DIOP, 1974, p. 179-203).

Além de trabalhar no campo já apresentado da antropologia física e de expor a base linguística comum entre uma ponta e outra do continente africano, Diop (1974, p. 174-203) também localiza e esmiúça paralelos entre nomes de clãs totêmicos que são carregados por todos os africanos, no uso e denominações de objetos sagrados e demais instrumentos. Tal similaridade transcontinental também reside nos costumes, festejos e práticas religiosas ou espirituais diversas como os cultos à fertilidade e o enterro dos mortos, o que reflete o caráter essencialmente agrícola de um conjunto de sociedades africanas similares, em contraposição aos usos e costumes de povos nômades da Eurásia e zonas Nórdicas cujo sustento alimentar não se baseava na agricultura e cujos rituais fúnebres passavam pela cremação pela falta de uma fixação territorial longeva.

Tudo isso traz à tona a forma pela qual os processos migratórios intracontinentais evidenciam que há uma matriz cultural comum, baseada em Kemet, a todos os povos negros.

Esse tronco foi preservado ao longo de milênios e se faz presente até os dias de hoje com variados graus de expressividade pelos indivíduos e coletividades, a depender das condições e extensões dos deslocamentos.

Edificar a unidade cultural da África⁵¹, mais uma das teses paradigmáticas diopianas (1982), passa por perceber que as características de organização familiar, comunitária e social dos povos de matriz africana apresenta suas singularidades em comparação com outros troncos civilizacionais. Trata-se de uma construção teórico-empírica formulada na análise da história da vida humana na Terra com base nas evidências científicas transdisciplinares que atravessam a trajetória de Diop. Ele demarca as particularidades da matriz cultural-linguística indo-europeia ou ariana em relação à matriz africana e classifica cada um desses grupos em um berço cultural/civilizacional: o berço meridional, ao sul; e o berço setentrional ou nórdico.

Esses berços representam dois universos de amadurecimento de agrupamentos humanos. O primeiro é o berço onde se encontra a origem da vida humana, cujo fóssil mais antigo encontrado somado aos estudos etnográficos e linguísticos nos permitem teorizar o modo de ser e existir de seres humanos em cada um dos berços.

A teoria dos dois berços será importante para explicar a origem do racismo adiante pois é a base para a construção e a sustentação histórica da hierarquização racial. Seu fundamento está na compreensão das condições ambientais e climáticas nos territórios onde reside cada berço. São esses fatores que informarão os modelos sociais, econômicos e políticos a serem adotadas pelos diferentes povos e que configurarão certo nível de unidade dentro dos berços e de disparidade entre os mesmos. Portanto, o “x” da questão está relacionado aos processos de adaptação que todo animal, incluindo pessoas, têm que adotar para garantir a sobrevivência. O conjunto de instituições erigidas por cada povo, nação ou sociedade é condicionado pelas circunstâncias naturais.

No berço meridional, onde o ambiente permite que a agricultura tenha atingido elevado grau de sofisticação, identifica-se que as mulheres tinham papel central na economia, pois representam o elemento fixo da família, enquanto aos homens eram reservadas funções consideradas por vezes como prejudiciais ou destrutivas, como a guerra. A lógica matriarcal, que demandava a operacionalização de princípios de solidariedade, inclusão e cooperação para

⁵¹ A explicação do conceito “unidade cultural africana” foi tecida no primeiro capítulo da dissertação, na seção 1.4 “A herança africana no modo de vida de Goiabeiras”.

garantia do sustento alimentar, é um dos principais elementos distintivos das sociedades africanas em relação às euroasiáticas.

Para tratar do berço meridional, ele detalha a história do patriarcado e do matriarcado na então Etiópia (atual Sudão e Sudão do Sul), Egito, Líbia e África de forma ampla. Diop caracteriza os fatores históricos relevantes de cada berço conforme a síntese que pode ser conferida a seguir:

[O berço meridional] caracteriza-se pela família matriarcal, pela criação do Estado territorial, por oposição à Cidade-Estado ariana, pela emancipação da mulher na vida doméstica, pela xenofilia, pelo cosmopolitismo, por uma espécie de coletivismo social tendo como corolário a quietude, chegando até à despreocupação em relação ao futuro, por uma solidariedade material de direito para cada indivíduo, e que faz com que a miséria material ou moral seja desconhecida até os nossos dias; existem pessoas pobres, mas ninguém se sente só, ninguém está angustiado. No domínio moral, um ideal de paz, de justiça, de bondade, um optimismo que elimina qualquer noção de culpa ou de pecado original nas criações religiosas ou metafísicas. O gênero literário predilecto é o narrativo - o romance, o conto, a fábula e a comédia. (Diop, 1982, p. 173).

Como apresentado, África é o lugar a partir de onde se irradia a árvore genealógica da humanidade por meio de incontáveis processos migratórios. Explanamos nas páginas anteriores que o modo de interação dos seres humanos com o meio-natureza foi alterado quando de sua migração para a Eurásia. Por se tratar de um ambiente hostil, com recursos escassos (FINCH III, 2009, p. 77), a agricultura e a civilização se formaram com considerável lentidão quando em comparação com o florescimento econômico e político no continente africano. No berço nórdico, a sobrevivência seria alcançada por meio da caça e da coleta, dos saques e invasões, do nomadismo e do pastoreio em uma dinâmica de autopreservação competitiva e excludente, dando margem para a formação de sociedades orientadas por interesses individualistas e por uma lógica patriarcal, dado que as funções desempenhadas predominantemente por homens eram mais valorizadas na busca pelo sustento familiar e social.

O berço setentrional é ilustrado e interpretado pelos casos de Creta, Grécia, Roma, Germânia e Cítia. Em sua obra, após ele estudar as anomalias e aprofundar em comparações entre as zonas sob diversos ângulos, ele conclui resumindo as principais características de cada berço:

O berço nórdico confinado à Grécia e a Roma caracteriza-se pela família patriarcal, pela Cidade-Estado (entre duas cidades existia, afirma Fustel de Coulanges, algo de mais intransponível do que uma montanha); percebe-se facilmente que é no contacto com o mundo meridional que os nórdicos expandiram a sua concepção estatal para se erguer ao nível da ideia de um Estado territorial e de um império. O caráter particular destas Cidades-Estado, no exterior das quais se era um fora da lei, desenvolveu o patriotismo no seu interior, bem como a xenofobia. O individualismo, a solidão moral

e material, a repugnância pela existência, toda a matéria da literatura moderna que, mesmo sob os seus aspectos filosóficos, não representa outra coisa se não a expressão da tragédia de uma vida, cujo estilo remonta aos antepassados, constituem o apanágio deste berço.

Um ideal de guerra, de violência, de crime, de conquistas, herdado da vida nômada, tendo por corolário um sentimento de culpabilidade ou de pecado original que representa o fundamento dos sistemas religiosos ou metafísicos pessimistas são o apanágio do mesmo. (Diop, 1982, p. 173).

Os berços não se encontram isolados um em relação ao outro. Pelo contrário, o racismo se origina em múltiplos períodos e territórios em função de inúmeras disputas nos espaços de contato, choque e conflito entre os dois berços. São as chamadas “zonas de confluência” sobre a qual trataremos nas próximas páginas.

2.3 Neolítico e as novas migrações rumo ao Sul

Nas palavras de Diop (1982), as zonas de confluência correspondem, notadamente à Arábia, à Fenícia (Ásia Ocidental, atual Palestina) e à Indo e Mesopotâmia (sobretudo a região do atual Paquistão e a área do Crescente Fértil entre os Rios Eufrates e Tigre). Em função de sua localização geográfica, tornaram-se regiões de trânsito transcontinental de pessoas e de produtos. Segundo Moore (2007, p. 246), o Neolítico (iniciado aproximadamente em 10 mil aEC e gradualmente findo em torno de 5 mil AEC) representa a época seminal do racismo. Por mais que possa parecer um recorte temporal extenso, é esse Período que explica os motivos e maneiras pelas quais se conformam as primeiras formas de organização política e econômica em grande escala e nossa forma contemporânea de se relacionar com a natureza.

A Revolução Neolítica foi a responsável pela introdução sistemática e predominante da agricultura, da pecuária e de governos, por exemplo, abreviando o peso da caça, da coleta e da pesca que antes correspondiam à totalidade dos meios de sustento alimentar. Ressaltamos ser também no Neolítico que a cerâmica surgiu (PEROTA; BELING NETO; DOXSEY, 1997, p. 12). Foi, portanto, nesse período que a ação antrópica sobre o meio ambiente/natureza passa a ser significativo a tal ponto de ser considerado, por estudiosos críticos à usurpação da natureza, como o início de uma nova era geológica centrada no ser humano e em seu impacto sobre o planeta: o Antropoceno.

Para responder como esse período se relaciona com o surgimento do racismo, precisamos nos dar conta dos efeitos climáticos que a última glaciação (Würm ou Wisconsin). Esse ciclo glacial ocorreu em uma faixa temporal correspondente a 110 mil aEC e 12 mil aEC, logo antes da instauração do Neolítico, com o agravamento de mudanças climáticas que

inviabilizavam a vida humana no berço setentrional, implicando em massas de povos leucodérmicos (euroasiáticos e semitas) em contexto de intensos deslocamentos migratórios.

As zonas de confluência foram palco de conflitos por recursos, sobretudo território e alimentos. Testemunharam múltiplos confrontos entre os povos invasores (leucodérmicos) e os nativos (melanodérmicos). Especialmente no berço meridional, as populações melanodérmicas, dado que originárias da humanidade, haviam povoado e pulverizado civilizações por toda a Terra. É importante aperceber-se da “ubiquidade da presença negra em todos os cantos do planeta” (MOORE, 2007, p. 49). A hostilidade contra pessoas negras em função de nossas características fenotípicas se baseia na possibilidade de que, “caso houvesse contestação pela posse de territórios com as populações já racialmente diferenciadas, essa ubiquidade de populações autóctones de pele negra se constituiria na mais óbvia referência demarcatória para diferenciar oponentes.” Dessa forma, ainda que não possamos falar propriamente em racismo como nos termos atuais, é nesse quadro que os confrontos por recursos passam a adquirir um substrato raciológico (MOORE, 2007, p. 246).

Nos termos apresentados na obra de Carlos Moore, “o racismo foi um dos subprodutos das violentas confrontações de povos que se sucederam em torno do Mediterrâneo, no Oriente Médio e na Ásia Meridional por mais de um milênio, começando nos alvores do terceiro milênio antes de Cristo⁵².” (MOORE, 2007, p. 245). Ou seja, as zonas de confluência representaram espaço de disputas por recursos extensas temporalmente e abrangentes territorialmente, evidenciando a presença ubique das populações melanodérmicas na Terra. Por isso, defende-se que o racismo não surge em um único lugar, mas sim em regiões e períodos plurais, de modo que não há uma sequência histórica única para explicar tal fenômeno histórico.

A plurigênese do racismo é subsidiada por Diop (1982) quando este define e analisa pormenorizadamente as características dos berços civilizacionais e suas interações ao longo da história. Ele traz evidências dos efeitos decorrentes das migrações massivas de povos leucodérmicos nas zonas de confluência, habitado essencialmente pelos melanodérmicos.

A identidade das populações nativas de tais zonas é reflexo dos processos históricos de confrontação entre os dois berços. Os povos que atualmente residem nas zonas de confluência não pertencem, necessária e estritamente, a um único berço. Não só pela cor de pele, mas também por todos os elementos culturais-civilizacionais que circundam e atravessam a vida de um povo, por vezes as identidades podem ser interpretadas como uma síntese entre esses dois

⁵² Ou antes da Era Comum (aEC).

mundos. Como ilustração, Diop defende que “seria mais prudente considerar os Semitas e a cultura semita, não enquanto uma realidade *sui generis*, mas enquanto o resultado de uma mestiçagem cujos elementos históricos são conhecidos.” (DIOP, 1982, p. 86).

De acordo com Diop (1982) tanto os fenícios (também chamados cananeus) quanto os árabes viviam dentro do modelo civilizacional do berço meridional. Isto é, suas expressões culturais - como instituições sociopolíticas, lógica de organização familiar, indústrias e outras tecnologias - apresentavam evidente substrato meridional.

O homem encontrado em Canaã durante a pré-história, o Natufiano, é um Meridional; a indústria capsiana, que terá irradiado desde a África do Norte (região de Túnis) até este local, é igualmente de origem Meridional. segundo a Bíblia, quando as primeiras populações nórdicas alcançaram estes locais, encontraram um povo do Sul: os cananeus, descendentes de Canaã, irmão de Mizraim o Egípcio e de Cuche o Etíope, todos eles filhos de Cham. (DIOP, 1982, p. 90-93).

Ocorreu uma dinâmica similar em uma região extremamente distante da atual Palestina ou antiga Cananéia. Na região do Vale do Indo - representado principalmente pelo Paquistão e Índia -, as pegadas históricas dos choques, conflitos e sínteses culturais entre os dois berços também se fazem presentes.

Ao nomadismo dos recém-chegados [Arianos entre 1500 e 800 a.C. no Noroeste da Índia] opunha-se a vida sedentária e agrícola dos Drávidas. Podemos aqui relembra as considerações formuladas a respeito do termo *lavar* nos diferentes dialetos indo-europeus. Não tendo ainda agricultura sido introduzida nos costumes das áreas no momento da sua chegada, o termo designando esta atividade encontrava-se ausente da sua linguagem, tendo estes que adotar um conceito drávida. A *lavoura* - que é designada através de uma palavra comum aos Índios e aos Iranianos - é realizada com a ajuda de um arado (...) (DIOP, 1982, p. 94)

Moore (2007) explica que a repulsa anti-negro pulverizada por todo canto é resultado da fenotipização da dinâmica conflitante e opositiva entre os berços, a partir da qual ocorre “progressiva sublimação simbólica – a migração para a esfera supra consciente das tensões originadas em conflitos reais, que por sua vez, se converteram em potentes símbolos mitológicos e signos fantasmáticos – explicariam o caráter incompreensível do racismo” (MOORE, 2005, p. 245). A hostilidade dos povos leucodérmicos em relação aos melanodérmicos é baseada em diferenças fenotípicas, como registrado em seus mitos religiosos.

Essa interpretação ganha sustentação no exame das Escrituras fundadoras de diversas religiões (judaísmo, cristianismo, islamismo, hinduísmo) nas quais repetidas vezes fazem referências a uma “maldição” divina da “pele negra”. De origem judaica, a maldição de Ham passou a ser um poderoso mito raciológico da na Bíblia dos cristãos e do Alcorão dos islamitas. Entretanto, essa “maldição” da “pele negra” se encontra, também, nas Leis de Manu e nos Vedas do hinduísmo (sobretudo no Rig-Veda). (MOORE, 2007, p. 245).

Sabemos como até os dias de hoje a figura negra é atrelada ao arquétipo da maldade, do medo, da repulsa, da bestialidade, da má sorte, do maldoso, do ameaçador, do sujo, do pecaminoso, do diabólico e tantas outras representações estigmatizantes que, como explanamos, são derivadas dos conflitos entre povos melanodérmicos e leucodérmicos (MOORE, 2007, p. 50).

2.4 Saques da intelectualidade africana: proto-racismos na antiguidade

Com base em sua investigação, sistematização e fundamentação de discussões acadêmicas sobre as relações ente os povos do berço setentrional, do berço meridional e das zonas de confluência, Diop, em entrevista a Moore (2007, p. 307-312), alerta que não podemos falar em guerra racial no Neolítico, pois a fenotipização encontrava-se em estágio inicial, sem se vincular necessariamente a uma dinâmica racialmente hierarquizante.

Durante as dinastias de Kemet⁵³ (3100 aEC - 332 aEC), os processos raciológicos passam a adquirir novos tons. Em “Nations Nègres et Culture”, Diop (1954) argumenta que a elevada influência das civilizações egípcia e etíope-núbia, e portanto do pensamento negro, para a civilização ocidental nos campos das Ciências, Letras e Artes não permitiria falar em absoluta inferioridade dos povos melanodérmicos. Na época em que as populações negras eram veneradas como fonte do conhecimento, o que foi se alterando com o enrijecimento das disputas por recursos e pelo modo de organizar a vida nos diferentes berços civilizacionais.

Para caracterizarmos as interações entre povos racialmente diferenciados, antes de qualquer coisa é necessário esmiuçarmos a realidade étnico-racial à qual nos referimos. Essa questão encontra respostas em inúmeras de suas obras, como no texto “Origem dos antigos egípcios” (DIOP, 2010, p. 1-36), primeiro capítulo do segundo volume intitulado “África Antiga” na Coleção História Geral da África. Em seus textos tratando da negritude da mais antiga civilização, Diop (1954, 1979) comprova por vários caminhos que os povos egípcios e etíopes eram negros. As evidências estudadas no campo da antropologia física de que a vida humana - tendo se iniciado próximo à linha do Equador - não poderia ser outra que não melanodérmica, ou seja, negra, haviam se tornado mundialmente aceitas e foram consolidadas em publicações e debates em eventos internacionais.

⁵³ Kemet significa “terra negra” ou “terra dos negros” e é o termo autóctone para se referir ao Egito Antigo (DIOP, 1954).

Diop (1974) também indica a possibilidade de colocar em prática variadas técnicas de pesquisa dessa origem a partir de amostras milimétricas de pele. Para realizar o teste dosagem de melanina das múmias, seria necessária a colaboração por parte de pessoas chave como o curador do Museu do Cairo para fornecimento do material, porém não houve êxito. Dentro das condições disponíveis, Diop também havia trabalhado com a craniometria e defendia a necessidade de se trabalhar a osteometria para obter resultados mais fidedignos quando na comparação entre as “raças” - a nível sociológico, e não biológico - melanodérmica (negra-egípcia) e a leucodérmica (branca euroasiática). Sua argumentação também passa pela análise dos grupos sanguíneos de cada grupo, dado que as múmias egípcias estão presentes no mesmo grupo que os africanos ocidentais do litoral atlântico, em contraste com o grupo sanguíneo da raça branca pré-miscigenação.

De toda forma, todo esse conjunto de estudos de ampla envergadura e profundidade convergem em sua obra pela forma como os egípcios eram identificados pelos autores da Antiguidade Clássica da Europa (heteroidentificados) e como eles percebiam a si próprios (autoidentificação) no que diz respeito a categorias étnico-raciais.

O fato de os antigos egípcios autodenominarem-se orgulhosamente como negros conta parte da história a respeito do lugar de Kemet na antiguidade e, portanto, da centralidade e veneração a essa civilização negra. Não é segredo o fato de que famosos pensadores gregos se deslocaram até a África para aprender Ciência. O trabalho de George James é referência ilustrativa nesse quesito pois seu livro, “O Legado Roubado: A Filosofia Grega é a Filosofia Egípcia Roubada” (2022), narra de que modo os gregos se apropriaram dos conhecimentos de Kemet. Muitos trabalhos de pesquisa monumentais dedicaram-se a explicitar esse saque da intelectualidade kamita pelos gregos, que se clamam produtores desses conhecimentos.⁵⁴ James salienta que a própria beligerância típica e constante dos gregos entre si (entre as cidades-estados) e com os persas gerava condições desfavoráveis à produção de conhecimento.

Dado que os estereótipos atuais a respeito de pessoas africanas e não-europeias no geral nos aprisionam em um passado arcaico, primitivo, nulo em influências positivas para a edificação de sociedades complexas e sofisticadas, a decodificação da Pedra da Roseta significou um grande marco na história mundial. O trabalho de tradução dos significantes ali presentes, realizado no século XVIII, trouxe à tona que o acervo de conhecimentos clamado

⁵⁴ Além de James (2022), também são referências a esse respeito Ivan Von Sertima, Molefi Kete Asante (Os Filósofos Egípcios - Vozes Ancestrais Africanas: de Imhotep a Akhenaten) e o próprio Cheikh Anta Diop.

como próprio da Grécia antiga, ou seja, revelado e sistematizado pelos gregos, na verdade haviam sido sistematizados e ensinados pelos egípcios em Kemet.

Estamos falando de um aparato de conhecimentos científicos nas mais diversas áreas como astronomia, arquitetura, engenharia, matemática abstrata e aplicada, cerâmica e mesmo os sistemas teológicos e filosóficos keméticos (NASCIMENTO, 2008, p. 63-65) como ilustramos a seguir:

Os sistemas teológicos e filosóficos gregos também têm origem no Egito, onde vários de seus fundadores, como Sócrates, Platão, Tales de Mileto, Anaxágoras e Aristóteles, estudaram com os pensadores africanos. Alguns autores, como George G. M. James (1954, 1976), documentam que grande parte desse conhecimento era levada à Grécia por meio de processos desonestos ou até violentos. Escritores gregos, em vários casos, apresentavam-se como autores de conceitos ou teorias que haviam aprendido com mestres africanos. O saque da biblioteca de Alexandria foi um episódio central nesse processo, implicando a destruição e o deslocamento de muitos textos antigos. (NASCIMENTO, 2008, p. 65).

Ou seja, Kemet é a fonte da civilização ocidental - que adaptou tais elaborações filosóficas, mitológicas e cosmológicas aos seus interesses próprios - em função da grandiosidade das invenções, ciências e das próprias administrações keméticas. Não podemos, no entanto, esquecer que a busca por aprender Ciência com os africanos funciona paralelamente à maturação da solidificação dos estereótipos antinegros na Grécia Antiga. Ao mesmo tempo em que Alexandre, o Grande - educado e aconselhado por Aristóteles - executou o grande movimento de reconhecimento da importância de África na história mundial pela instalação da capital de seu império no continente, em Alexandria, o próprio Aristóteles era responsável pela formulação e disseminação de hierarquias raciais determinadas pela biologia, com impacto concreto na política institucional (partindo do governo) e na produção científica. Ressaltamos que o pensamento greco-romano aristotélico, que encontra ressonância até hoje, defendia que a capacidade intelectual seria não só diferente, como hierarquizada em função do fenótipo. (MOORE, 2007, p. 56).

Notamos que apesar de ser habitual associar o racismo científico e literário aos últimos três séculos no campo das Relações Étnico-Raciais, sobretudo na figura do taxonomista sueco Carl Lineu (1707-1778), as evidências comprovam que devemos remontar alguns milênios para compreender de que forma o fenótipo negro tem estado na mira de cientistas e pseudocientistas como pretexto para formulação de fajutas e violentas hierarquias raciais.

Quando compreendemos que a vida humana começou na África, não resta muita dúvida de que o racismo antinegro parte de um momento histórico em que a raça branca existia

e se projetava em sua singularidade. Circunstâncias nas quais os grupos dominantes forjavam uma inferioridade intelectual e moral dos povos que não estivessem dentro da linha do “eu”.

Chamamos a atenção para se perceber que a racialização anti-negro - enquanto discriminação xenofóbica contra pessoas de fenotipia negra, incluindo injúrias, mas não só - evolui inicialmente entre os próprios povos leucodérmicos, em função da oposição entre os “civilizados” (eu) e os “bárbaros” (outro). Nessa época o grupo conhecido como “bárbaros” era composto principalmente por estrangeiros brancos, que haviam se tornado espólios de confrontos militares e/ou políticos. Moore (2007) afirma que a xenofobia dos gregos e dos romanos era explícita e multiétnica: “enquanto a dominação greco-romana não se estendeu para fora da Europa, as definições de ‘superior’ e ‘inferior’, ‘livre’ e ‘escravo’, ‘civilizado’ e ‘bárbaro’ foram aplicadas exclusivamente a populações vizinhas de raça branca” (MOORE, 2007, p. 55). Isso porque a faísca que lança o surgimento das hierarquias com base em raça encontra-se na diferenciação e discriminação contra o estrangeiro, contra o outro, ao qual foi atribuído o significante “bárbaro” cujos significados foram se tornando pejorativo ao longo dos séculos, mas a princípio servia basicamente para colocar em um *status* superior os gregos (“eu”), conhecedores da polis, em relação aos submissos (“outros”). (MOORE, 2007, p. 66).

No processo de normalizar a barbarização do “outro”, mobiliza-se a ideia de diferenciação racial, isto é, da existência de uma diferença sociológica em função da categorização e hierarquização da morfobiologia humana. Portanto, a origem do racismo e de sua naturalização é no seio das próprias populações leucodérmicas (arianas) e não surge no contato ou choque com populações melanodérmicas, mas se complexifica com a incorporação de elementos raciológicos. A xenofobia se consolidou como princípio ontológico, como parte essencial do *modus operandi* de autopreservação narcísica dos povos do berço setentrional, que defendem as características e o modo de viver do “eu” como se estivesse em posição oposta e superior ao “outro” e, portanto, naturalizando a estigmatização das populações melanodérmicas. (MOORE, 2007; BENTO, 2000).

O livro “A Invenção das Mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero” é resultado de investigação de doutoramento de Oyèrónké Oyèwùmí (2021). São incontáveis as chaves de estudo propiciadas pelo estudo, mas para o propósito desta investigação cabe ressaltar sua relevância transdisciplinar e transcultural ao desnudar os mais fundamentais pressupostos da base epistemológica ocidental. O texto sedimenta e sintetiza o que viemos discutindo até agora na categoria que a intelectual nomeia como “determinismo bio-lógico”, sobre o qual dissertaremos. É uma obra de valor heurístico monumental,

originalmente publicada em 1997 e tardiamente editorada e publicada no Brasil apenas 24 anos depois em 2021⁵⁵.

Uma de suas principais constatações e explicações diz respeito à forma como se dá a construção das hierarquias raciais com base na diferença. A manipulação da ideia de raça por meio da Ciência viria a se tornar o trampolim conceitual necessário à justificação teórico-política da hierarquização de grupos socioculturais fenotipicamente e culturalmente diferentes em função da raça enquanto elemento sociológico, e não biológico. No entanto, por mais que a ciência enquanto esfera de produção de conhecimentos e definição de conceitos tenha habitualmente um papel de impulsionadora de práticas institucionais e normativas, não é em todos os casos que a realidade surge a partir dela ou moldada por ela. Não podemos esquecer que a ciência também possui um outro papel, de análise e interpretação pós-facto.

O fato de esses dois papéis serem complementares, não-excludentes, nos permitem afirmar que o discurso filosófico ocidental é a raiz da maneira como se interpreta a história ocidental e, por extensão, como o Ocidente construiu seu próprio sentido da historiografia global e sua própria versão das identidades que existem mundo afora.

Como explicar que pessoas brancas tenham se colocado enquanto “raça-destino” da evolução da espécie humana, à frente dos “primitivos não-humanos”, supostamente graças a uma virtude biológica naturalmente atribuída pelos próprios? É de comum acordo que os estereótipos negativos da supremacia branca são inscritos sobre corpos e, para ser mais precisa no que tange às pessoas com quem dialogamos nesta pesquisa, sobre corpos de povos originários e africanos. Oyěwùmí argumenta que, nessa linha de pensamento, há uma rígida e artificial separação entre corpo, mente e alma consolidada na herança do dualismo cartesiano, embora não originada nele. (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 20-28)

Abordamos no primeiro capítulo que a capacidade cognitiva, isto é, a mente e o intelecto são supervalorizados em relação às capacidades sensitivas do corpo humano em função do privilégio do sentido da visão na apreensão da realidade. (OYĚWÙMÍ, 2021 p. 28-44). “Nada comprova *a priori* que a palavra escrita fornece um relato mais fiel de uma realidade do que o testemunho oral transmitido de geração em geração.” (HAMPATÉ-BÂ, 2010, p. 192, tradução livre⁵⁶). A não humanidade de pessoas negras seria concretizada em corpos destituídos

⁵⁵ A obra foi traduzida para língua portuguesa brasileira pelo professor doutor, filósofo, wanderson flor do nascimento da Universidade de Brasília (UnB).

⁵⁶ Texto original: “*Rien ne prouve a priori que l’écrit rende plus fidèlement compte d’une réalité que le témoignage oral transmis de génération en génération.*” (HAMPATÉ-BÂ, 2010, p. 192).

de intelectualidade. Por essa razão, ao povo africano é imposta uma linha de não-passagem: a “participação” da população africana na formação da sociedade brasileira, conforme imposto pelos supremacistas brancos, se limita à emoção. A razão e o pensamento cognitivo seriam o lugar dos brancos em decorrência da suposição de haveria, para cada grupo racial, uma predisposição genética à inferioridade ou à superioridade, sempre com base no corpo a partir de uma percepção de sua morfobiologia.

A fonte desse perigoso discurso está nos pressupostos carregados e defendidos por essa visão de mundo. O campo da Educação para as Relações Étnico-Raciais (ERER) tem conferido valorosa atenção à construção discursiva e concreta das identidades ao redor da ideia de raça. Devido ao funcionamento do racismo, as pessoas brancas se apresentam como portadoras da norma: a branquitude molda e impõe uma realidade na qual o Ocidente emana a ontologia e o *ethos* humano ideal.

A base da construção de hierarquias raciais com base na diferença biológica é a suposição de que a fenotípiia refletiria as características e as qualidades da essência dos seres humanos (povos arianos) e dos “não humanos” (povos racializados como não-brancos). A fim de mensurar tais atributos, pessoas escravizadas e seus descendentes são torturadas como objeto de estudo, testando os limites do corpo humano evidentemente de maneira compulsória e sem anestesia. O propósito da autoproclamada “ciência” eugenista? Áreas como a craniometria e a frenologia estavam decididas a “provar” a inferioridade “natural” de pessoas negras a partir do tormento aos seus corpos (MACHADO, 2018). Isso tudo, não custa nada lembrar, no contexto de ascensão das Ciências positivistas que postulam a neutralidade axiológica como critério de qualidade na produção científica.

Nesse sentido, é necessário avançar nos Estudos sobre a Branquitude para que se compreenda a dinâmica de funcionamento das hierarquias raciais, privilégios e desigualdades forçosamente naturalizadas para justificar a dominação. Segundo Machado (2018), a branquitude surgiu como uma “categoria ‘panétnica’, como uma forma de unir uma variedade de populações étnicas europeias em uma única “raça”. É um dos trunfos dessa linha investigativa evidenciar a racialização da pessoa branca, que se apresenta como a norma, portanto neutra racialmente, em uma tática de camuflagem do seu racismo. Sua branquitude é ostentada como se fosse o “eu”, ou seja, como se fosse o modelo universal de ser humano, enquanto as populações que não se enquadrem nesse modelo seriam o “outro”. Junto dessa designação, vem a pesada carga de todos os estigmas raciais. (BENTO, 2000; SILVA, 2023).

Dado que as díades “inferior/superior”, “selvagem/civilizado”, “não-humano/humano”, “negro/branco”, “mulher/homem”, “corpo/mente” são construídas de forma opositiva no pensamento filosófico ocidental, e considerando que “nas sociedades ocidentais, os corpos físicos são sempre corpos sociais”, segundo a intelectual, a “lógica cultural das categorias sociais ocidentais é baseada em uma ideologia do determinismo biológico: a concepção de que a biologia fornece a base lógica para a organização do mundo social. Assim, essa lógica cultural é, na realidade, uma “bio-lógica” (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 15-19). É o que ela chama de “raciocínio corporal”, que seria “uma interpretação biológica do mundo social (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 32). Somadas às práticas racistas anteriores à teoria, a formulação discursiva filosófica enseja na sociedade ocidental a sensação de que não somente eram superiores, como “naturalmente superiores” as raças não-brancas, tendo em conta essa vinculação direta entre corpos sociais e corpos biológicos em um contexto de hierarquização com base na raça.

Em contraposição à noção de corpo na tradição africana, esta que preenche as corporalidades e as oralituras (MARTINS, 2021) de sentidos e significados plurais e não determinados fenotipicamente, a somatocentralidade ocidental vê no corpo racializado como não-ariano meramente fonte de mão de obra, as mãos e os pés que - descolados de intelectualidade - operariam instrumentos, ferramentas, outras pessoas coisificadas e equipamentos para movimentar a produção econômica e a manutenção do *status quo* político.

Em suma, adicionamos mais uma camada à compreensão do lugar de raça enquanto princípio organizador social. Para a intelectual, a categoria raça é “institucionalizada e funciona independentemente da ação de atores individuais”. O racismo, consciência coletiva, surge da bio-lógica determinista formulada no pensamento filosófico ocidental para hierarquizar pessoas, grupos e nações segundo o raciocínio corporal. (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 32).

A costura entre Diop (1954, 1974, 1982), Moore (2007) e Oyëwùmí (2021), então, nos permite explicar o surgimento e evolução do racismo a partir de uma percepção afrocentrada. O segundo conceitua esse tratamento hostil pelos gregos e romanos em relação a pessoas melanodérmicas como proto-racismo. No diálogo e síntese entre os intelectuais, interpretamos esse fenômeno como a diferenciação racial resultante de confrontos por recursos entre os povos do berço setentrional em migração rumo ao sul, onde residiam os povos do berço meridional.

O colonialismo, com base no eurocentrismo e no racismo dos europeus, iniciou-se numa época em que o modelo de organização das relações econômicas europeias era mercantilista, antes da formação do capitalismo com a Revolução Industrial dos séculos XVII

e XVIII e, principalmente, de sua marca enquanto um sistema mundialmente predominante. Portanto, ao pensarmos na acumulação primitiva de capital como motor estruturante da economia, o colonialismo antecede o capitalismo. Dessa forma, dado que o colonialismo utiliza do racismo como sua principal ferramenta, ressalta-se a dimensão racial como elemento primordial, basilar e abrangente da gênese do sistema capitalista, o qual sem a escravização e sem a continuidade do racismo enquanto seu fundamento não teria alcançado seu atual patamar financeiramente globalizante.

Com o passar dos milênios, a essencialização dos confrontos tendo como centro o fenótipo das populações melanodérmicas expandiu o comportamento marcado pela xenofobia dos povos do norte, que se consolidou em uma lógica bio-lógicamente determinista (Oyèwùmí, 2021) e sociologicamente hierarquizante e opositiva no centro das relações étnico-raciais. O período da dominação romana em Kemet (30aEC a 641 EC) foi sucedido pelo Império Bizantino (330 a 1453 EC), este fragilizado especialmente com a invasão árabe desde o século VII. Os povos árabe-muçulmanos, racial e etnicamente formados na zona de confluência detalhada previamente, colonizaram povos residentes em uma superfície terrestre de dimensão colossal. Tamanho foi o alcance que o domínio do Islã penetrou territórios que vão desde o Atlântico até o norte da Índia e o noroeste da China⁵⁷ em seu apogeu. Cabe pontuar que a invasão árabe e a expansão do Islã na África começaram no Egito, vizinho territorialmente da Arábia Saudita onde surge a religião. (MOORE, 2007; EL FASI; HRBEK, 2010, p. 39-68).

As circunstâncias que impulsionaram a expansão árabe nesse período são explicadas por Moore (2007) em vários campos: “a) a baixa produtividade do solo da Península; b) a população em crescimento; c) o enfraquecimento dos reinos de Bizâncio e da Pérsia; e d) novos objetivos para a escravidão” (MOORE, 2007, p. 103-105). Por ter sido a época onde a escravização exclusivamente negro-africana tornou-se prática comum e fundante das bases econômicas do Império Árabe, representou uma ruptura violenta nas sociedades africanas sob variados aspectos transversais à vida humana (EL FASI; HRBEK, 2010, p. 39-68). Nesse sentido, nos chama igual atenção outro ponto que se soma aos anteriores como mais um dos motivos pelos quais tomou forma o entrelaçamento entre expansão religiosa e escravização negra pelos árabes:

⁵⁷ Em função de conquistas na Líbia (Cirenaica e Trípoli, em 643), no Magreb formado por Tunísia, Argélia e Marrocos (entre 697 e 707), na Ásia Central (Irã, Afeganistão, parte dos territórios onde atualmente se localizam Uzbequistão, Turcomenistão, Cazaquistão, Tadjiquistão, Quirguistão,) e no atual território Xinjiang, no noroeste chinês. (MOORE, 2007, p. 96)

A penetração na África do Norte não se deu, propriamente, por meios violentos, mas, sobretudo, mediante a cooptação das elites africanas e dos dirigentes dos Estados. A sedução das elites africanas pelo projeto de sociedade apresentada pelos árabes – no qual os homens tinham papel de destaque, acumulavam funções políticas, religiosas, e administravam os bens econômicos, enquanto as mulheres eram totalmente subordinadas aos mandos dos homens; em que se anunciava a possibilidade de adquirir os bens “nobres” – foi fundamental para que se estabelecessem as alianças políticas necessárias entre essas elites e os dirigentes do processo de expansão muçulmana. (MOORE, 2007, p. 103-105).

É possível notar similaridades entre o processo de expansão religiosa cristã de fé católica e os processos de islamização. Por um lado, ressaltamos a insidiosidade dos projetos de dominação de natureza política e diplomática de longo prazo orquestrado em ambos os casos, geralmente nos bastidores da dominação. Por outro lado, embora tenha sido conferido destaque ao caráter estratégica da política colonial, outro ponto em comum entre as experiências árabe e europeia está na violência explícita adotada em cada um dos processos de invasão, realidade que não deve ser silenciada. Assim como os cristãos, ao longo de sua ascensão, o Império Árabe conduziu longas campanhas de massacres e provocou sucessivas guerras para enfraquecer os regimes políticos e militares locais em nome de Deus, abrindo margem para impor seu modelo de governo aos territórios saqueados. (EL FASI; HRBEK, 2010, p. 39-68).

Nesse período de profunda transformação na organização familiar, social, comunitária, nacional e estatal dos povos africanos, estes passaram a valorizar a lógica patriarcal imposta ou trazida pela islamização (DIOP, 1982, p. 62-65). Sabemos que a economia também é composta por tarefas essenciais, mas não-remuneradas ou desvalorizadas. Notadamente, vale ressaltar a importância da maternagem, um conjunto de atividades exercidas junto à prole por qualquer pessoa para a reprodução das condições necessárias à vida de uma família ou comunidade. Na vivência do movimento de mulheres negras, a maternagem está atrelada à geração de meios de sustento, por vezes na gramática da administração econômica de um povo, nação ou Estado. Costumeiramente, maternar é uma prática centrada na figura de mulheres, quer sejam mães ou não - embora homens também exerçam tais funções. Logo, condicionar o papel das mulheres a determinados interesses políticos é central na irradiação de quaisquer modelos de sociedade. A desvalorização da maternagem com a qual sociedades inteiras estão habituadas não deve ser naturalizada. Isto é, o fato de o trabalho de cuidado e de as próprias mulheres serem desvalorizadas decorre de uma sociedade patriarcal, gerada no berço setentrional, e não de sociedades matriarcais. O processo de islamização dissemina o patriarcado enquanto uma lógica de percepção e reprodução da vida axiológica e eticamente superior, moralmente avançada e desejada, relegando ao matriarcado um falso lugar de primitivismo.

A partir do século VII o que antes era uma expansão essencialmente guiada pelo elemento religioso passa a ter no comércio de pessoas negras sua fonte econômica basilar, sustentando o Império Islâmico. Podemos dizer que “[é] nessa época que se deu a falência da escravidão multirracial, consolidou-se e expandiu-se o regime de exploração exclusiva de mão-de-obra africana escravizada. Trata-se do momento em que é gestada pela primeira vez na história uma escravidão propriamente racial.” (MOORE, 2007, p. 84) Ineditamente, o tráfico e escravização de pessoas negras como base primordial da economia de um governo é atribuído aos árabes-semitas.

Pessoas africanas eram escravizadas para realização de “trabalhos domésticos, serviço de arma, trabalho agrícola e [para] serem utilizados como moeda internacional.” (MOORE, 2007, p. 97). Portanto, diferente da imagem comumente propaganda quando se demarca o início do racismo em torno de 1500, o comércio de escravizados negros começou na costa leste da África e circulava entre o Oceano Índico, o Mar Vermelho e o Deserto do Saara. Somente com o passar dos séculos, o Oceano Atlântico entra nesta cena trágica. O tráfico atlântico é fortemente intensificado com a conquista da Península Ibérica pelos europeus, que frearam a expansão árabe em 732 na Batalha de Poitiers⁵⁸. (MOORE, 2007, p. 96-97).

Assim como ocorreria com o tráfico pelos europeus alguns séculos adiante, a escravização era ofensiva e agressivamente alcançada mediante a violência militar, ou seja, em invasões, e por meio de tratados que corroíam a simetria das relações econômicas entre Estados africanos e o Império Árabe-Muçulmano (MOORE, 2007, p. 98-99). Foi o caso, por exemplo, do estabelecimento do acordo “baqt” (que durou de 651-652 até o século XII). Os termos estipulados no tratado comercial exigiam a entrega de no mínimo 360 pessoas escravizadas jovens ou em idade média e com bom estado de saúde e, com isso, subjugavam todos os africanos através dos núbios, os quais para comercializarem deveriam obrigatoriamente:

garantir a segurança de qualquer muçulmano ou protegido que visitasse a Núbia, até a sua saída; proteger as mesquitas construídas pelos muçulmanos; proibir a residência de núbios em país de Islão; rechaçar para terra do Islão qualquer escravo fugitivo que fosse para Núbia e que pertencesse aos muçulmanos; não conceder asilo aos muçulmanos que combatassem outros muçulmanos; e, sobretudo, fornecer anualmente uma certa quantidade de escravos (M'BOKOLO, 2003, p. 215 citado por MOORE, 2007, p. 98).

Além de aplicarem elevada tributação (*jizya*) - tendo pessoas coisificadas como moeda de troca ao lado de produtos como cereais, animais e tecidos -, os árabes dominavam as

⁵⁸ Cidade localizada no centro-oeste da França, entre Paris (a 335km a nordeste) e Bordeaux (a 250km a sudoeste).

principais rotas comerciais, invadiam e saqueavam territórios. Tratam-se de ferramentas de colonização, porém tendo como eixo central a normalização e naturalização do racismo antinegro. Ainda assim, é notável a resistência colossal dos negros, em particular no quadro da Revolução Zanj (869-883), ocorrida no Iraque de incomensurável valor político, histórico e epistemológico.⁵⁹

Há uma porção generosa de retratos dos estigmas e das discriminações raciais com base na fenotipia negra nesse período. É importante nos defrontarmos com essas formulações pois reverberam na construção da autopercepção e do imaginário social sobre pessoas negras, o que compõem o cerne da consciência coletiva racialmente discriminatória que é o racismo.

Moore (2007, p. 85-95) expõe indícios e evidências presentes na literatura poética árabe, na literatura religiosa do Islã e também em produções científicas. Ele localiza a naturalização da escravidão negra em escritos indispensáveis, insubstituíveis e de vital relevância para os povos arabo-muçulmanos: o Alcorão e os Hadiths, ambos considerados os mais sagrados textos da religião por reverberarem a palavra do profeta Maomé. O que se convencionou chamar de “A maldição de Cam” na Bíblia (Gênesis IX – 1-27) ou a maldição de Canaã (para os judeus) não passa, no mito religioso, da reprodução da história em que o filho de Noé e todos seus descendentes receberam como condenação tornar-se negro e serem, devido a uma desonra cometida contra seu pai. Na vida social concreta, o mito reverbera como uma justificativa e naturalização da escravidão de pessoas negras.

Moore (2007, p. 88-90) ressalta o poder de construção de sentidos racistas em narrações poéticas e anedóticas que designavam os negros como “os corvos dos Árabes”⁶⁰ na literatura. O caso dos poetas Suhaym (?-660), Nusayb ibn Rabah (?-726) e Abu Dulama não nos deixam dúvidas de que havia consciência por parte de pessoas africanas a respeito do motivador racial da condição sub-humana que lhes foi imposta. Dentre os registros textuais, é denunciada a autoimagem destrutiva, com sentimento de culpa e zombarias autodepreciativas com base na fenotipia negra em função da condição compulsoriamente atribuída de inferiorização⁶¹.

⁵⁹ Recomenda-se a leitura de MCLLeod em “Race, rebellion, and Arab Muslim slavery : the Zanj Rebellion in Iraq, 869 - 883 C.E.” (2016), Moore com “Racismo e Sociedade” (2007) e de artigos diversos da Coleção História Geral da África (2010).

⁶⁰ Traduzido da transliteração de “aghribat al-Árab” partindo do alfabeto árabe para o alfabeto latino.

⁶¹ Há uma história na qual Nusayb encontra-se em repulsão às características fenotípicas negras: “Sou negro como o piche, meus cabelos são como a lã, minha aparência repugnante.”. Dulama, descrito como o “mais célebre poeta negro da língua árabe” trabalhou como poeta da corte e cômico, tendo proferido frases racistas contra sua própria pessoa, de sua mãe e família na seguinte frase: “Somos da mesma cor; nossos rostos são negros e feios, nossos nomes são vergonhosos” (LEWIS, 1982, p. 31 citado por Moore, p. 88-90).

A produção científica do médico grego Cláudio Galeno (129-200) é evidenciada pois tornou-se base teórico-empírica para justificar e operacionalizar a escravidão negra. Através da hierarquização racial difundida por meio de traduções de textos literários, religiosos e científicos, ele se baseava no determinismo ambiental e na ideia de haver quatro “humores” que distinguiam a essência de cada raça. Com isso, defendia-se a existência de diferenças de capacidade humana a nível físico, moral e intelectual, o que abriria margem para a categorização essencialista de grupos humanos em função da bio-lógica (MOORE, 2007, p. 80; OYĚWÙMÍ, 2021).

Apesar de haver o registro de falas e comportamentos racistas e de a escravidão especificamente contra pessoas negras ser basilar na economia colonial, o intelectual pan-africanista segue falando em proto-racismo para se referir ao modelo de relações étnico-raciais imposto durante o domínio árabe-semita sobre os povos africanos. Ao longo de sua obra e especialmente no capítulo “Capitalismo e Escravidão: As Bases Raciológicas do Mundo Moderno”, Moore (2007, p. 109-160) demarca os elementos característicos da passagem do proto-racismo para o racismo, conforme discussão no terceiro capítulo desta dissertação.

3 - O RACISMO CONTEMPORÂNEO NO BRASIL: IDENTIDADE NACIONAL E O MITO DA DEMOCRACIA RACIAL

Até agora, nos concentramos nos períodos históricos que costumeiramente são menos estudados quando se fala do surgimento do racismo. Em função dessa pouca atenção, podem emergir interpretações e definições errôneas, que afetam a forma como pessoas negras percebem a si mesmas e, portanto, como reivindicam direitos.

Por exemplo, quando se adota o século XV como recorte temporal inicial da história dos povos africanos, pouco se reconhece a potência de pessoas negras enquanto sujeitos coletivos autônomos, pois se perpetua o discurso de resistência antes do de existência. A responsividade, no lugar da existência de organizações sociopolíticas pré-coloniais, dá os contornos dos ativismos, afetando a autoestima de milhões de pessoas que não conseguem visualizar e conceber um imaginário em que pessoas oriundas de povos originários e africanos sejam livres, fortes e capazes por si só. Significa que gerações e gerações de pessoas originárias e negras pouco ou nada conhecem a respeito de grandes heroínas e heróis de seus povos, pois só ouviram histórias em que nossos similares se encontravam subjugados, marginalizados ou exterminados - quer se levantassem contra a colonização, quer não. Muitos estão, portanto, à deriva em termos de autopercepção e autodeterminação identitária, minando suas possibilidades de construção da autoestima e do sentimento de pertencimento necessários para prosperar em todos os sentidos da vida.

Os desdobramentos dos processos históricos analisados adquirem especificidades na realidade brasileira contemporânea, a qual alcançaremos a seguir. Mas antes, formulo uma síntese da explanação anterior a partir da ideia de racismo, que é basilar nas relações de poder vivenciadas por populações de matrizes originárias e africana, como são as Paneleiras.

Em síntese, racismo é a consciência coletiva entremeada por relações de poder que orientam cotidianamente comportamentos, normas e práticas com base em hierarquias raciais construídas em processos históricos milenares. É ferramenta da dominação colonial. Por um lado, inferioriza pessoas negras e originárias e, por outro lado, garante a supremacia dos povos arianos. Não se restringe às atitudes ofensivas - aquilo que na legislação brasileira se denomina injúria racial - pois a negligência também é canal das táticas racistas. Tampouco pode ser considerado como uma violência com vítima individual, pois o discurso racista afeta a toda a coletividade de pessoas pindorâmicas e africanas, assim como coloca em xeque a humanidade da própria pessoa ou instituição agressora. O racismo contra povos negro-africanos e

originários, direta ou indiretamente, perpetua e naturaliza a condição de discriminação com base em critérios pseudo bio-lógicos de diferenciação racial. Mesmo que a população branca de uma localidade seja minoritária demograficamente, emprega o racismo para atingir seus desejos de autopreservação mediante superioridade econômica, política e psicológica. (BISPO, 2015; 2023; KRENAK, 2022; DIOP, 1954; 1979; 1982; MOORE, 2007, MUNANGA, 2000, OYĚWÙMÍ, 2021).

Analisar a anterioridade do racismo, que vem se formando desde a xenofobia milenar, passando pelos proto-racismos greco-romano e árabe-semita e desembocam no que hoje conhecemos como racismo é importante por outro motivo além de identificarmos de que forma as hierarquias raciais nos afetam - o que já seria uma grande contribuição. Para Moore (2007), portanto, embora durante a dominação árabe-semita e mesmo na antiguidade greco-romana houvesse discriminação antinegro, o racismo enquanto ferramenta imprescindível da colonização é uma experiência surgida na Europa do século XV. Perceber o impacto negativo o tráfico transatlântico não exclui reconhecer a autonomia dos povos africanos pré-colonização europeia. Justamente em função de seu modo de surgimento, o racismo é um fenômeno profundamente enraizado e gerador da lógica de organização política e econômica de incontáveis sociedades através do mundo, não se reduzindo a países governados pelo modo capitalista de ser e viver. E não só isso, gostaria de salientar que é extremamente relevante o “como” isso acontece. O que nos interessa é também dar-se conta das implicações oferecidas pelo determinismo bio-lógico, supremacista branco desde sua origem, sobre as práticas de resistência anti-, de- ou contra-coloniais. Há consequências perniciosas em função da definição de racismo enquanto um fenômeno ideológico, fruto de uma racionalidade intelectual e associado à falta de conhecimento, de educação escolar ou de educação cordial.

Todos fomos socializados na noção, bem familiar, de que o racismo fora uma construção ideológica; ou seja, uma elaboração intelectual com fins políticos e econômicos e, conseqüentemente, permeável à lógica (educação, demonstração científica, pregação ético-moral). O racismo era uma pura questão de indecência, ignorância ou vulgaridade, e nada mais. Ele podia ser facilmente vencido por meio da educação; da adoção de “modais decentes”; da prédica religiosa e do “abrandamento do coração”. Esta visão geral era reconfortante, na medida em que implicava que estávamos em controle da situação. (MOORE, 2007, p. 279).

Para chegar em um ponto de maturidade que exija esforço descomunal e constante de resistência, o racismo tem adquirido ao longo dos séculos um extenso arsenal de ferramentas para garantir seu arraigamento na lógica econômica das sociedades onde se fez presente. Equipado, esse fenômeno está munido das condições necessárias para conceder benefícios

incomensuráveis aos grupos raciais que o criaram e que, em função de um elevado padrão de vida, têm como um de seus principais interesses perpetuá-lo:

O racista se beneficia do racismo em todos os sentidos: econômica, política, militar, social e psicologicamente. Nessas circunstâncias, é insensato pregar a sua mera “reconversão” moral, pois se trata menos de moral que de acesso monopolista e institucionalizado aos recursos da sociedade em função, precisamente, da raça. (MOORE, 2007, p. 285)

Logo, dado o fato de o racismo ter se sedimentado nos modos de organização da vida ao longo de milênios e, assim, ter sido incrustado nas fontes econômicas dos grupos dominantes, combater o racismo não é uma questão essencialmente moral ou ética. Pessoas não são racistas por falta de conhecimento, por possuírem um caráter eticamente questionável ou por não serem educadas dentro de certos padrões de sociabilidade cordial. O racismo se perpetua, pois gera e reproduz as condições para que o próprio fenômeno se reinvente em circunstâncias diversas nos tempos e nos territórios.

3.1 Especificidades do Racismo europeu ocidental

A variedade de processos de escravização de povos e indivíduos é amplamente reconhecida como uma realidade. Estamos argumentando, com base nas evidências apresentadas na seção anterior, que a invenção da ideia de raça deve ser atribuída a séculos antes dos arredores de 1500. Aquilo que salientamos é que a racialização desse processo - ou seja - a subjugação de um grupo étnico-racial a partir da alegação de que suas próprias características negroides motivariam e justificariam o empreendimento colonial, não corresponde a qualquer escravismo encontrado anteriormente ao século VII, marcado nesta investigação pela dominação árabe, que abre o precedente para a escravização europeia a partir dos ibéricos.

O capitalismo herda da escravização árabe-semita a lógica de desumanização e coisificação a partir da hierarquização da humanidade em função de uma divisão racial, na qual alguns pertencem à humanidade e outros, à sub-humanidade. Parte dessa problemática possui como causa o não-reconhecimento (1) da anterioridade da história e da cultura africana no mundo, (2) da agência e autonomia do povo africano enquanto sujeito-protagonista de seu próprio destino, bem como (3) de suas inventividades e tecnologias na geração e produção de vida, saúde e prosperidade (Ankh, Udja, Seneb). (BUENO, 2021).

Com boa dose de ironia, a liderança Ailton Krenak apresenta o segundo grupo relacionando cultura e natureza em uma crítica às hierarquias impostas aos povos e comunidades tradicionais racializados como não-brancos: “São caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes — a sub-humanidade. Porque tem uma humanidade, vamos dizer, bacana. E tem uma camada mais bruta, rústica, orgânica, uma sub-humanidade, uma gente que fica agarrada na terra.” (KRENAK, 2019, p. 12). Karine Silva (2023) é enfática ao afirmar que os tratados são instrumentos de geração da divisão entre a humanidade e a sub-humanidade na separação posta pela linha de cor.

A relação entre religiosidade cristã e a colonização é trazida em uma percepção crítica pelo quilombola Nego Bispo. Seu texto entra nessa esfera pois, nas palavras do próprio, “a religião é uma dimensão privilegiada para o entendimento das diversas maneiras de viver, sentir e pensar a vida entre os diferentes povos e sociedades”. Nesse sentido, ele registra sua análise da interação entre a “cosmovisão monoteísta dos colonizadores” e a “cosmovisão politeísta dos contra colonizadores”, bem como seus desdobramentos políticos (BISPO, 2015, p. 20). Contrastar essas duas cosmovisões é relevante para que se examine o significado a lugar do modo de vida de povos e comunidades tradicionais na tradição judaico-cristã. Segundo o mestre, a partir de uma análise da religião cristã entende-se que a “humanidade se desconectou da natureza exatamente por ter cometido o pecado original. Seu castigo foi se afastar da natureza. Por isso Adão foi expulso do Jardim do Éden”. (BISPO, 2023, posição 65). Logo, o destino das pessoas, na cosmovisão ocidental, seria atravessado pelo trabalho como castigo, pela terra (de onde nasce o fruto proibido) como elemento amaldiçoado e, dessa forma, por uma “relação fatigante entre o seu povo [do Deus Bíblico] e a terra” Bispo designa esse “terror psicológico” (BISPO, 2015, p. 31) por cosmofobia. Esse fenômeno orienta a fundamentação ética, teológica e teórica da escravidão. É relevante abordar a cosmofobia, pois é a Igreja a instituição que justifica e legaliza a as invasões, a escravização, o tráfico, o saque e o extermínio dos povos negros e originários.

A coisificação dos povos racializados foi chancelada pela Igreja na figura dos papas Nicolau V e Calisto III que, por meio de bulas expedidas em 1454 e em 1456 respectivamente, autorizaram a escravização dos “infiéis” com a roupagem de uma empreitada missionária no continente africano. Há registros da comercialização de pessoas negras escravizadas pelos ibéricos na atual Mauritânia já em 1440. (DEVISSE, 2010, p. 739-740; HARRIS, 2010, p. 135-136; AS GUERRAS..., 2019).

A participação dessa instituição transversal e outorgante de poder político aos empreendimentos coloniais tem trazido a cosmovisão judaico-cristã ao lado do proto-racismo greco-romano. A operacionalização do racismo, então, tem como uma de suas principais táticas de dominação a difusão/disseminação de valores culturais do grupo dominante.

Mesmo que haja diferentes literaturas para compreender a realidade do genocídio dos povos originários e do genocídio negro, há uma origem comum que é a bio-lógica do racismo. (BISPO, 2015; 2023; NASCIMENTO, 2016; 2019; NASCIMENTO, 1974; KRENAK, 2019; 2020a; 2020b; 2022; KOPENAWA; ALBERT, 2019; OYĚWÙMÍ, 2021). Dessa forma, é possível perceber também similaridades entre o genocídio dos povos originários e o africano, pois eles partem de uma mesma experiência. Povos ibéricos (leucodérmicos), que colonizaram o Brasil, já haviam constituído repertório em relações étnico-raciais devido à conquista, pelos mouros (negros) da Península Ibérica. A estratégia colonial formula estratégias a partir desse conhecimento prévio a respeito das culturas africanas e das táticas de escravização e tráfico empregadas pelos árabes. A aplicação das diferentes táticas de extermínio possui um mesmo elo na estratégia concebida.

Embora os ativismos dos povos originários e dos povos negros-africanos partam de diferentes matrizes culturais e que as táticas genocidas perpetradas contra cada grupo tenham sido com frequência diversamente aplicadas, fato é que as consequências e o objetivo central da colonização percebiam mais uma grande massa sub-humana, incapaz de autogoverno pela suposta ausência de predisposição à intelectualidade. Portanto, o sofrimento de ambos tem sido, há séculos, não negligenciado, mas promovido concomitantemente através de táticas distintas. Como fruto da miscigenação presente no racismo ibérico, as identidades brasileiras são múltiplas e de difícil definição. Bispo nos auxilia a trazer uma síntese não simplória dessa realidade a partir da identidade “afro-pindorâmica”. Com o uso de “afro-pindorâmico”, buscamos escapar dos riscos de incorporar a prevalência dos europeus sobre uma sociedade que, mesmo após 500 anos de dominação, segue tendo como eixos centrais e naturais - sem quaisquer imposições - as culturas pindorâmicas e africanas.

No plano individual, as pessoas afro-pindorâmicas foram e continuam sendo taxadas como inferiores, religiosamente tidas como sem almas, intelectualmente tidas como menos capazes, esteticamente tida como feias, sexualmente tidas como objeto de prazer, socialmente tidas como sem costumes e culturalmente tidas como selvagens. Se a identidade coletiva se constitui em diálogo com as identidades individuais e respectivamente pelos seus valores, não é preciso muita genialidade para compreender como as identidades coletivas desses povos foram historicamente atacadas. (BISPO, 2015, p. 37-38).

Dado que a racialização dos povos melanodérmicos é elemento fundante do processo político-econômico de dominação, sobretudo após o marco aproximado dos 1500 aspectos identitários atravessam a gênese do capitalismo. Embora o capitalismo não funde o racismo, ele certamente cria camadas mais profundas que o tornam cada vez mais arraigado como parte constituinte do funcionamento padrão do sistema internacional e interestatal. Ao mesmo tempo premissa e produto do sistema colonial europeu, o racismo pós-1500 representa uma ruptura em relação a sistemas de dominação e escravização anteriores pelo seu caráter global, multiforme e universalizante. Ou seja, uma de suas especificidades é a expansão global irrestrita operacionalizada por meio da universalização dos valores e modos de vida ocidentais. Forjaram-se justificativas falaciosas acerca das diferenças étnico-raciais e na subsequente criação do mito da “natural” superioridade europeia para moldar nas instituições sociopolíticas e econômicas vigentes. O colonialismo europeu se destaca, sobretudo, pela amplitude desse sistema, que se pretende expandir pela totalidade do globo para dar cabo à financeirização e absolutização do lucro através da universalização dos valores culturais ocidentais. Em sua publicação “A Vida não é útil”, Ailton Krenak examina: “O poder, o capital entraram em um grau de acúmulo que não há mais separação entre gestão política e financeira do mundo. (...) hoje, é uma abstração concentrada em marcas aglutinadas em corporações e representada por alguns monoides”. (KRENAK, 2020, p. 15).

Parte da especificidade do racismo pós-1500 também se dá por causa desse profundo enredamento de esferas da vida que, como repercussão da globalização, nutrem uma escala nunca antes vista da naturalização e normalização das hierarquias raciais bio logicamente determinadas. Por muito tempo, acreditou-se que o racismo era um fenômeno puramente ideológico, vinculado sobretudo a uma moral e a uma ética deturpadas, fora da normalidade. Antes de qualquer outro elemento, o que garante a perpetuação do racismo, é o interesse pela manutenção de privilégios concretos que garantem melhores condições de vida aos povos leucodérmicos em detrimento dos melanodérmicos. Reitero que partimos da premissa, previamente fundamentada, de que racismo é consciência coletiva, uma ferramenta da dominação, portanto derivado desta. (DIOP, 1974; MOORE, 2007; BISPO, 2015, 2023). Moore (2007) delinea e descreve três dinâmicas que convergem para o seguimento do racismo sob quaisquer circunstâncias:

- a) a fenotipização de diferenças civilizatórias e culturais; b) a simbologização da ordem fenotipizada por meio da transferência do conflito concreto para a esfera do fantasmático (isso implica fenômenos como a demonização das características fenotípicas do vencido em detrimento da exaltação das características do segmento

populacional vencedor); e c) o estabelecimento de uma ordem social baseada numa hierarquização raciológica, mediante a subordinação política e socioeconômica permanente do mundo populacional conquistado. (MOORE, 2007, p. 247).

É cada vez mais nítida a articulação da diferença racial nas esferas que entrelaçam o simbólico, o político, o psicológico e o militar. Digo isso porque todos esses fatores, que não são listados exaustivamente, estão presentes nos lugares onde os berços se encontram, como terreno de disputas. Portanto, “raça” sociologicamente falando surge de processos de disputas para resolver quem seria o grupo dominante. (MOORE, 2007, p. 247)

Cabe ressaltar que o autor não nega o lugar e o papel das ideologias, porém entende que elas são um desmembramento, primordialmente, do interesse de autopreservação pelos brancos. Para Moore (2007, p. 255), as ideologias - que servem à “estruturação de toda uma ordem filosófico-moral sustentadora desses privilégios” transparecem na forma de “estruturas intelectuais normativas”. É justamente a ideologia que cimenta as relações entre povos dominantes e subjugados de forma intimamente orgânica. A finalidade das ideologias seria “primeiro, regulamentar as relações entre dominados e dominantes; segundo, inculcar um sentimento permanente de derrota no segmento subalternizado; e terceiro, criar uma convicção narcísica de inquestionável superioridade permanente e invulnerabilidade no setor dominante”. (MOORE, 2007, p. 248-255).

Como resultado da expansão do capitalismo e da incessante caça a recursos - que podem inclusive ser comprados na forma de pessoas inclusive na contemporaneidade -, há outra especificidade do período da colonização europeia: a relação entre racismo, natureza e cultura. Essa questão caminha junto da dissociação que os povos leucodérmicos fazem de sua própria identidade em relação a outros seres humanos, que consideram os “bárbaros”, a “sub-humanidade”, como discutimos.

Como se enxergam dissociados do “outro”, o “eu” exime-se das problemáticas que ele e ela mesma gerem e das quais se beneficiam em função das hierarquias que criou para se manter no topo. O uso da ideia de raça sociológica e a busca por definir uma diferença racial a nível biológico é operacionalizada pelos povos arianos, de cultura indo-europeia. Lembramos que a xenofobia é uma das características de seu berço civilizacional. Enfatizamos, contudo, que se as hierarquias com base na diferença são formuladas em sentido opositivo, ou seja, colocando “eu” em contraposição ao “outro”, o “problema racial” é uma faca de dois gumes.

A respeito da realidade colonial, a violência racial contra pessoas negras e originárias é apenas um dos lados da moeda nesse mundo “compartimentado, maniqueísta, imóvel, mundo

de estátuas” (FANON, 1968, p. 39). O racismo não afeta somente as pessoas escravizadas, mas também a comunidade como um todo ao passo que etapa básica para a internalização da lógica colonial por parte do colonizador é se desumanizar, se descivilizar. Nenhuma pessoa pega uma chibata, tortura, esquarteja, destrói laços familiares, finda uma vida pela bala “perdida” que sempre acerta o alvo, à toa. Para cometer, tolerar e promover os crimes atrozes que são cometidos contra todo um povo é necessário que aquele ser humano que, por séculos a fio, presença, viabiliza ou operacionaliza o genocídio do povo negro se desumanize antes de qualquer coisa.

Há um poema que ilustra bem o que trago aqui. A letra de “Garganta” foi escrita pela compositora e cantora baiana Xênia França e lançado no álbum “Xênia” (2017) na voz de Roberta Estrela D’Alva. A música foi utilizada em uma questão do ENEM 2023, na seção “Linguagens, códigos e suas tecnologias”, o que denota a importância da capacidade de interpretação do jogo de ideias e palavras presente no poema e a relevância do tema em si, tendo a voz como centro e os processos de silenciamento e censura como atravessamentos da realidade social. Segue um extrato da canção para apreciação e posterior discussão:

(...) Por que será que às vezes eu ainda fico assim só?
Sem voz
Sendo que tudo o que eu quero é estar com voz?
Porque voz é quem me dá o sustento e a alegria de cantar
Por isso eu pedi que vós comigo sempre estivesse
E um pensamento veio em resposta:
Duvidar que dentro de mim há voz
Não é o mesmo que duvidar
De vós?

- Trecho adaptado da poesia “Garganta”, de Xênia França (XÊNIA FRANÇA, 2017).

Lembremos que o poema é apresentado em álbum sonoro. Seus textos e subtextos se dão principalmente na forma de poesia falada e cantada. A primeira parte da experiência sensível que nos interessa está no jogo de palavras “voz” e “vós”, palavras homófonas, isto é, com mesmo som, apesar da diferente grafia. O segundo tópico se encontra entre o último e o penúltimo versos, que lançam uma semente para refletir sobre o silenciamento imposto às vozes negras, que sempre se fazem presentes diante da opressão. Voz seria, nesta interpretação, uma metáfora para a própria humanidade de cada pessoa africana⁶². Quando se duvida da existência e do valor da voz de outro ser humano, o sujeito que o faz está colocando em xeque sua própria humanidade e a disponibilidade de fontes de vida extraídas do meio natural. O custo do

⁶² Como apontado na introdução geral desta pesquisa, o conceito de “pessoa africana” empregado neste trabalho abrange o conceito de “pessoa afro-brasileira” (UA, 2003).

privilégio branco é sua própria destituição da humanidade e a cosmofobia (BISPO, 2015). Césaire (1955) já nos apontava em sua obra “Discurso sobre o Colonialismo” que a colonização impacta a profundidade da essência humana, tanto de quem a aplica como de quem a sofre, sobretudo nos campos da espiritualidade, da sociabilidade, da cultura, da economia, da vida política e comunitária.

O modelo ocidental de produção e desenvolvimento tem sido reiteradamente apresentado em produções científicas de organizações internacionais, de centros acadêmicos, artistas e mestres (as) diversos (as) citados (as) previamente (BENTO, 2004; BISPO, 2015; BISPO, 2023; CÉSAIRE, 1955; CHIZIANE, 2018; IPCC, 2023; MALOMALO, 2022; RAMOS, 2018?) como inviável e distinta dos saberes tradicionais como os das Paneleiras, pois a ação antrópica dos grupos dominantes, que são leucodérmicos, impacta as condições básicas de existência de todas as vidas na terra. Nesse sentido, falar na relação entre racismo e seu impacto sobre a natureza, por exemplo, é uma agenda global que diz respeito a todas as vidas, o que abarca as não-humanas.

O racismo se origina e se desdobra em contextos sociopolíticos coletivos de reprodução de violências raciais. Estas afetam a todas as pessoas envolvidas nas relações étnico-raciais e também o restante da natureza, considerando que a consciência racista - coletiva - é precedida não só pela desumanização da própria pessoa que promove o racismo, mas também pela sua desconexão com a natureza em estado de harmonia, e não de dominação da mesma.

Contextualizando na realidade em que o Espírito Santo se insere, pelo fato de os saberes dos povos originários e aqueles “transmigrados” de África fazerem parte constitutiva da formação cultural-identitária e socioeconômica brasileira e capixaba, afirmamos que o “problema” ou a “questão racial” não atinge unicamente as populações racializadas, embora haja evidentes e voluminosos privilégios aos povos leucodérmicos. Pelo contrário, sua solução é uma responsabilidade de todas as pessoas, embora não de interesse geral do ponto de vista dos desejos, ambições e ganâncias para controlar a natureza e alcançar padrões de vida superiores aos dos povos subjugados.

Essa constatação não parte de qualquer tipo de “boa-fé” fantasiosa ou ingênua da humanidade. A cosmopercepção que guia este trabalho não se guia por conceitos judaico-cristãos de “santos versus demônios” ou outros fundamentos explicativos que se nutrem do mito do pecado original. Simplesmente devido ao fato desse mito não fazer parte da cultura ancestral dos povos africanos, ele não desemboca nas produções científicas ontologicamente afrocentradas. Na tradição africana, concebemos a aglutinação de valores e comportamentos

moralmente considerados positivos e negativos como parte de um só ser; a nível espiritual, a um só tempo somos seres constituídos pela luz e pela sombra, partes complementares e não opostas entre si. É justamente da desconstrução da naturalização da violência racial que estamos tratando: o racismo é uma técnica criminosa aprimorada pela sociedade ocidental.

3.2 Haitianismo e Identidade Nacional

As condições de vida subumanas em qualquer território e período histórico ensejaram resistências, rebeliões, revoltas e insurgências como a Revolução que ocorreu no Caribe, na Ilha de São Domingos, território dividido entre os países Haiti e República Dominicana. O que hoje conhecemos como o Haiti não foi somente uma colônia francesa, mas sim “a pérola das Antilhas” devido à riqueza gerada pelas pessoas escravizadas. “Em 1789, (...) representava dois terços do comércio exterior da França e era o maior mercado individual para o tráfico negreiro europeu. Era parte integral da vida econômica da época, a maior colônia do mundo, o orgulho da França e a inveja de todas as outras nações imperialistas.” (JAMES, 2010, p. 15). Na consagrada obra “Os Jacobinos Negros: Toussaint L’Ouverture e a revolução de São Domingos”, James (2010) também aponta que a ilha era composta por meio milhão de pessoas escravizadas, com uma minoria de brancos e homens “livres de cor”.

No quadro de um sistema internacional baseado em hierarquias raciais, a chegada do movimento Iluminista no século XVIII, que instigava a população a levantar-se contra o poder absolutista, teve um forte impacto na capacidade da monarquia francesa manter o domínio sobre o Haiti. A defesa dos valores iluministas engendrou a criação de tratados internacionais em favor dos direitos da pessoa humana, como a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789. Contudo, o exercício dos direitos previstos apenas se aplicavam a pessoas brancas, dado que as pessoas negras não eram reconhecidas como humanos, mas como a sub-humanidade animalizada - o que inclui as ditas “mestiças” (métissés, em tradução livre do francês) (SILVA, 2023; KRENAK, 2020). Enquanto supostamente cidadãos franceses, os haitianos avolumaram sua insatisfação e uniram-se para reivindicar a independência. Assim, a instauração da República na França, no ano de 1792, promoveu a radicalização do processo revolucionário haitiano, até então pautado pela expansão de oportunidades aos negros libertos, muitos dos quais proprietários.

É preciso lembrar que as resistências foram constantes e recorrentes onde quer que houvesse escravização de pessoas. Nesse sentido, com o enfraquecimento político, econômico

e militar do absolutismo francês sobretudo com a Revolução Francesa (1789-1799), abriu-se uma brecha para o enrijecimento de uma insubordinação amplamente organizada contra a colonização que veio a ser conhecida como a Revolução do Haiti, ocorrida entre 1791 e 1804, quando o país conquista sua independência. Anteriormente ao lançamento da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, não havia sinais de grandes agitações quanto aos ideais de liberdade na “pérola das Antilhas”. Os mais variados documentos históricos enfatizam a brutalidade do acontecimento, mas sobretudo a conquista fruto da organização política de pessoas negras que saíram vitoriosas do conflito. (JAMES, 2010; SANTOS, 2018).

Quando os haitianos reivindicam direitos do homem e do cidadão, são considerados insurgentes pois esse lugar de humanidade lhes é recusada, assim como às demais populações africanas. (SANTOS, 2018). É, sobretudo, uma disputa pelo reconhecimento da autonomia e da autodeterminação de cada povo, como explana a professora Karine Silva (2023):

A objetificação do ser negro e sua “figuração como mercadoria”, um produto comercializável, é uma associação legatária do tráfico atlântico que se mantém no imaginário do tempo presente. As cadeias associativas formam a arquitetura jurídico-política-econômica da expropriação e do genocídio. Elas performam o que é desprovido de razão, que não produz conhecimento, transformando-o em objeto de pesquisa, de escrutínio, de apreciação, e que, por isso, é visto como problema. (...) não teria autonomia no plano individual, o que se reflete em ausência de capacidade soberana para o Direito Internacional. Por associação, o sujeito soberano é que tem responsabilidades internacionais de tutelar aquele que, segundo a lógica iluminista, não tem condições de atingir a autodeterminação. É por essa razão que a negação da subjetividade do indivíduo — que foi racializado como não branco — se alinha com a negação da sua nação como um Estado, ou seja, como sujeito de Direito Internacional. (SILVA, 2023, p. 19).

Com a derrota da metrópole francesa para os grupos haitianos, instaurou-se um discurso ambivalente chamado “haitianismo”, responsável pela invenção de discursos colonialistas que naturalizavam uma inventada incapacidade intelectual, de autogoverno e de autodeterminação ao povo haitiano. Em torno da recém-criada identidade haitiana, foram alimentados estereótipos históricos e culturais de base racista e, portanto, colonialista. As identidades haitianas emergiram com viés que depreciava os haitianos ao ponto de defini-los enquanto povo degenerado e atrasado. (BORBA DE SÁ; SILVA, 2021).

A inspiradora desobediência haitiana possui fortes relações com a formação do Estado-nação brasileiro, sobretudo porque o escoamento da ideia de um “Estado negro livre e soberano” (NASCIMENTO, 2019, p. 79) para demais sociedades nas Américas inspirou o surgimento de novas formas de resistência escrava nesses territórios. Como evidência, “[a] despeito da variedade de usos, é possível perceber nas fontes primárias uma constante

reafirmação do Haitiano como representando o anti-Brasileiro, antipatriota, ou traidor da causa do Brasil, como era costume se afirma.” (BORBA DE SÁ; SILVA, 2021, p. 4)

A Revolução do Ayiti (1791-1804) ou, como é comumente conhecida, do Haiti, influenciou decisivamente as estratégias dos grupos dominantes brasileiros na reprodução de políticas afirmativas para pessoas brancas (SILVA, 2021; 2022; BUENO, 2021). Levemos em conta que, principalmente a partir do século XIX, a identidade nacional estava em disputa. Por se referirem ao modo como se formaria intrasubjetivamente e concretamente os componentes identitários da nação recém-independente em relação a Portugal, os campos da cultura, educação e demografia apresentam inegável destaque na formulação teórica, conceitual e política que subsidia as ações estatais.

Não seria suficiente compreender os mecanismos coloniais sem analisarmos a base social sobre a qual se operacionalizam os interesses desse Estado e sua relação com o contexto internacional de lutas africanas por emancipação e liberdade. No livro “Panela de Barro Preta: a Tradição das Paneleiras de Goiabeiras, Vitória-ES”, Carla Dias (2006) afirma que o movimento modernista da década de 1920 tinha “como proposta central a modernização da produção cultural nacional. Os modernistas julgavam existir uma defasagem cultural em relação aos principais centros produtores de cultura; logo, era preciso acelerar o progresso para “participar do concerto internacional”. (DIAS, 2006, p. 43).

A rebeldia transatlântica, aos olhos de outros grupos dominantes coloniais além do Estado francês, gerou apreensão e atenção quanto aos riscos e às consequências do enfraquecimento do controle da metrópole sobre as colônias. Da mesma forma como a colonialidade atravessa diversas esferas da vida humana, o haitianismo, enquanto um de seus mecanismos, pode ser percebido a partir de diversas óticas. Cabe delimitar o que se entende por haitianismo e as principais repercussões políticas de tal fenômeno, para, então, prosseguir aos enfoques trabalhados neste documento.

Nesse sentido, conforme desenvolvido na produção “Anti-haitianismo: uma tradição de identidade haitiana” de Alex D. Vasconcelos (2015, p. 52), a Revolução Haitiana consiste no “marco fundante do povo haitiano, mas também de sua denegação”. O haitianismo pode ser definido como o medo, temor e aversão da universalização dos valores iluministas para a população negra. A naturalização dos estigmas de selvagem, supersticioso, libidinoso, indolente, incapaz, bárbaro e canibal contra o haitiano almeja, no contexto dos resultados do colonialismo, caracterizar tal população negra como o natural campo da barbárie. Assim, “ser

acusado de Haitianismo ou chamado de Haitiano era uma das piores ofensas políticas e pessoais que alguém poderia sofrer”. (BORBA DE SÁ; SILVA, 2021, p. 4).

Já na percepção dos grupos de resistência à colonização, a análise era diametralmente oposta. Aspecto fundamental quanto às influências do haitianismo sobre as subjetividades de diversos setores da sociedade brasileira é a gestão da memória. A memória da rebelião foi propagada pelos mais variados meios, dentre os quais encontramos: jornais, relatos, discursos de ativistas e ministros, produções intelectuais e artísticas, organizações internacionais, análises político-militares, artigos e documentos diplomáticos. O aglomerado de signos introjetados no imaginário coletivo negro, alforriado ou não, foi ressignificado e materializado em incontáveis levantes e movimentos que contaram com apoio da população negra brasileira.

Para além do rancor e do ressentimento semeados desde a derrota das metrópoles francesa, britânica e espanhola contra os haitianos, a repulsa operava no âmbito da repercussão sobre como a existência de um Estado-nação governado por uma população negra poderia fomentar, tanto que se criava a imagem de que os haitianos eram naturalmente incapazes ao autogoverno. Outro temor reinava sobre o provável encorajamento à rebeldia contra o sistema colonial que provocaria sobre as demais populações escravizadas, especialmente no período em que se arquitetava o Estado-nação brasileiro ao longo do século XIX. A ideia de reverberações da Revolução Haitiana na forma de novas insurgências em outras colônias assombrava os grupos dominantes.

Conforme Knight, Tali e Curtin (2010, p. 889), dentre os principais aspectos que determinam a situação dos negros - e aqui estendemos o campo de afetados para toda a população afro-confluyente - nas Américas podemos apontar o próprio perfil da população não-branca em determinado espaço geográfico e temporal. Para isso, componentes como a proporção entre número de pessoas escravizadas e libertas, características do tráfico, o processo colonizatório de cada região bem como as transformações socioeconômicas tornam-se fundamentais para analisar as causas e consequências das insurreições de escravizadas.

No que tange ao risco de uma insubordinação organizada, se levarmos em conta os aspectos tidos como determinantes para a situação dos negros nas Américas elencadas acima, algumas localidades justificavam a apreensão das elites mais do que outras. Em termos demográficos, por exemplo, de acordo com o Banco de Dados do Tráfico de Escravos Transatlântico, os dados disponíveis indicam que de 1501 a 1875 foram traficadas 5.848.266 pessoas por navios portugueses em direção ao Brasil. O total das pessoas escravizadas pelas bandeiras de Portugal, Espanha, Grã-Bretanha, Países Baixos, Estados Unidos, França e

Dinamarca foi de 12.521.337. Logo, do total de pessoas escravizadas e traficadas ao longo de 350 de legalidade de tal modalidade, 46% do contingente de africanos foram para solo brasileiro. (SLAVE VOYAGES, s.d.).

Em artigo intitulado “Um breve resumo do tráfico transatlântico de escravos” e publicado no site do parágrafo anterior, David Eltis (2007), da Universidade Emory ressalta que não somente houve um número extremamente alto de pessoas forçosamente deslocadas, como também a população negra passou a representar a maioria demográfica dos territórios do continente. “Cumulativamente, até 1820, para cada europeu quase quatro africanos haviam atravessado o Atlântico, e, dadas as diferenças nos índices de gênero entre os fluxos de migrantes europeus e africanos, cerca de quatro em cada cinco mulheres que atravessaram o Atlântico vinham da África.” (ELTIS, 2007, s.p.). Assim como no Haiti, a população africana era percentualmente superior à dos descendentes de europeus inclusive no Chile, país no qual o projeto de apagamento demográfico da população racializada teve resultados avançados. Segundo Elisa Larkin Nascimento:

Na época da independência da Venezuela, a população africana era de 406 mil habitantes e a europeia, de duzentos mil. Em Cuba, de acordo com Nicolas Guillén, em 1840, “a população negra chegou a sobrepujar a branca, a nativa e a espanhola” (Guillén, 1966). A Colômbia também tinha maioria negra, somando 80% da população colombiana em 1901, segundo os dados de Francisco Javier Vergara y Velasco (1966). A população brasileira, durante quatro quintos de sua história, era composta de dois terços ou mais de africanos e seus descendentes (...) (NASCIMENTO, 2008, p. 142-143).

A realização do primeiro Censo brasileiro que considerava o critério de raça ocorreu em 1872. Devido à escravização, como mostram os dados supramencionados, a maioria da população no século XIX era negra. Em função da corrida positivista pelo progresso - cujo requisito principal seria a presença das virtudes ocidentais nos valores culturais da nação - e também devido ao haitianismo - compreendido enquanto medo de novas insurreições -, Estados como o brasileiro se esforçavam para mimetizar a composição demográfica dos Estados-nação ocidentais no contexto político internacional.

Encontraram nos ideais do branqueamento da nação brasileira um mecanismo para fazer "avançar a civilização". Os grupos dominantes das sociedades ocidentais e das ocidentalizadas ancoravam-se na perseguição ao ideal de brancura ariana, partindo da ideia de que os corpos europeus carregariam em si a cultura, a inteligência, a moral e, para dizer com todas as palavras, a raça desejável e favorável à noção supremacista branca de “progresso” e “modernização”.

O genocídio, como ressaltamos ao longo de todo este relatório, também ocorre sobre os saberes tradicionais e quaisquer tipos de tecnologias, invenções, produções científicas e de conhecimento. Além de estas serem fontes de geração de meios de vida, reconhecer que pessoas originárias e negras possuem um repertório científico-tecnológico próprio tem um papel incomensurável para o orgulho étnico-racial, o que o projeto colonial visa destruir. No primeiro volume da obra “História Geral da África” (FAGE, 2010, p. 8), consta o seguinte excerto, retratando o pensamento do filósofo germânico Georg Hegel acerca das capacidades intelectuais de africanos:

Hegel (1770-1831) definiu explicitamente essa posição em sua Filosofia da História, que contém afirmações como as que seguem: “A África não é um continente histórico; ela não demonstra nem mudança nem desenvolvimento”. Os povos negros “são incapazes de se desenvolver e de receber uma educação. Eles sempre foram tal como os vemos hoje”. (FAGE, 2010, p. 8).

Como desdobramento, a pessoa negra era fortemente associada ao mau trabalhador, marginalizaram a cultura negra taxando-a de “vagabundagem” e, com base no racismo pseudocientífico, demonizaram os povos negros por considerarem-nos um elemento de atraso à civilização brasileira nascente. Para Abdias (NASCIMENTO, 2016, posição 1860), a finalidade é “destruir o negro como pessoa e como criador e condutor de uma cultura própria.” A importância de evidenciar a presença negra através de sua intelectualidade, de seus feitos, invenções e descobertas caminha rumo ao desmantelamento de estigmas racistas falaciosos.

Há pelo menos três grandes medidas que foram implementadas com a finalidade de branquear a população. Assim, com anuência das classes governantes, a “limpeza étnica” seria executada por meio do genocídio de corpos individuais e do genocídio cultural (já abordados), da miscigenação compulsória e da política de imigração europeia. Exploraremos nas seções seguintes os dois últimos aspectos.

3.3 Racismo Científico e Mito da Democracia Racial

A característica mais marcante da identidade nacional brasileira contemporânea se deve também ao seu maior desafio no que se refere à explicação da composição cultural e demográfica deste Estado-nação. Buscar definir a identidade de pessoas brasileiras é um assunto altamente complexo em função da miscigenação, que tomou lugar como estratégia de dominação colonial desde a chegada dos ibéricos nas “Índias Ocidentais” no século XV. Como no caso dos semitas, que segundo Diop (1974) não deveriam ser percebidos como a síntese de

dois berços civilizacionais conhecidos, o Brasil apresenta esse panorama extremamente desuniforme que não nos permite buscar qualquer tipo de pureza racial em uma observação panorâmica de cada pessoa que nasceu ou reside neste Estado. Salvo grupos, etnias ou nações que preservam sua identidade com relevante grau de endogeneidade – tal qual povos como os yanomami ou africanos recém-migrados de uma das cinco regiões originais do continente –, é raro ser capaz de desenhar com precisão a árvore genealógica retraçada a mais de três gerações.

Apesar dos hibridismos, é evidente que os crimes racistas - quer seja por práticas positivadas quer seja por negligência -, identificam a vida de pessoas originárias e negras e as colocam na mira do extermínio sem hesitação. Não somente se defendeu uma diferenciação racial, como se buscou comprovar a hierarquização a partir da pseudociência eugenista.

Apesar dos hibridismos, é evidente que os crimes racistas - quer seja por práticas positivadas quer seja por negligência -, identificam a vida de pessoas originárias e negras e as colocam na mira do extermínio sem hesitação. Não somente se defendeu uma diferenciação racial, como se buscou comprovar a hierarquização a partir da pseudociência eugenista.

De acordo com o artigo “Eugenia, racismo científico e antirracismo no Brasil: debates sobre ciência, raça e imigração no movimento eugênico brasileiro (1920-1930), a eugenia surgiu na Inglaterra aos fins do século XIX e se consolida no início do século XX como um "movimento científico e social... vinculado às teorias raciais e evolutivas... sobretudo racismo científico e darwinismo social". (SOUZA, 2022, p. 94). Seu objetivo era comprovar a falácia de que haveria raças humanas biologicamente diferenciadas e, além disso, uma suposta superioridade da “raça” branca sobre as demais. No pensamento eugenista, parte-se da ideia de que a composição molecular de cada pessoa, enquadrada em um certo grupo racial, forneceria capacidades intelectuais em diferentes graus. Já que na perspectiva evolucionista, as pessoas negras e originárias (melanodérmicas) estariam associadas ao primitivismo e as brancas (leucodérmicas) representariam o que há de mais moderno, o homem branco ariano no mais alto nível em contraposição às primeiras. Com isso, as mazelas sociais e dificuldades econômicas ocorridas no Brasil seriam explicadas pela marcada presença demográfica e cultural dos povos africanos e originários. Isto é, a inserção internacional do Brasil seria deficitária em função da alegada natural “inferioridade biológica e civilizacional”. O autor ressalta que apesar da heterogeneidade do racismo científico, os principais pontos em comum entre seus defensores eram: “a crença na hierarquia racial, na superioridade europeia e na indissociável conexão entre caracteres biológicos e capacidades físicas, morais e intelectuais.” (SOUZA, 2022, p. 95).

Tamanha era a ojeriza à presença negra no período em questão que os planos de extermínio chegaram a ser registrados como parte do aparato científico, burocrático e legislativo oficial e oficiosamente subsidiado pelo governo brasileiro. No contexto do século XIX, em que se davam os primeiros passos na construção de uma identidade nacional brasileira, discussões sobre temas como a promoção da imigração europeia para colonizar o país, ocupar seu território e principalmente alterar o perfil racial da população brasileira foram ferozmente pautadas em eventos políticos, científicos e na imprensa. (SOUZA, 2022, p. 96-99). Havia concordância quanto à alegada necessidade de realizar uma seleção imigratória abertamente com base em critérios raciais a tal ponto que a história do Brasil conta com o Decreto nº 528, de 1890, que proibia a entrada de “indígenas da Ásia ou da África” exceto sob autorização do Congresso Nacional (BRASIL, 1890).

Certamente, uma das disputas mais marcantes dentro do movimento eugenista está diretamente relacionada às variadas propostas de branqueamento populacional - por meio de medidas eugenistas, incluindo as políticas afirmativas para pessoas migrantes brancas - e de embranquecimento cultural - guiado por medidas como a assimilação ou a aculturação à cultura dominante, a miscigenação e o sincretismo cultural (NASCIMENTO, 2016). Havia pelo menos duas vertentes: a da “eugenia negativa” que argumentava pela eliminação direta das vidas negras e originárias e a da “eugenia positiva”, que promovia a ideia de miscigenação como forma de eliminação paulatina da “mancha negra”. Como ilustração das reverberações do racismo científico no quadro da eugenia negativa seriam, por exemplo, consta a institucionalização explícita de políticas aberrantes tais quais a segregação racial e a esterilização compulsória” (SOUZA, 2022, p. 94). Contudo, no Brasil predominaram as táticas de eugenia através da miscigenação, parcialmente devido ao alto percentual da população negra e originária e em função do haitianismo enquanto medo branco de insurreições com esse elevado contingente populacional potencialmente revoltoso.

Embora a motivação para essa iniciativa racista partisse do cenário interno, no plano internacional contou com uma figura avaliada como ilustre pelos eugenistas. O diplomata e filósofo francês Arthur de Gobineau (1816-1882) é autor de “Ensaio sobre a Desigualdade das Raças Humanas”⁶³, no qual ele teoriza a hierarquia racial e exterioriza de forma violenta sua repulsa pela miscigenação, por interpretá-la como caminho para a degeneração e consequente

⁶³ Título original em francês: “Essai sur l’Inégalité des Races Humaines”, o texto foi escrito durante a estadia do diplomata em Berna, na Suíça, onde iniciou sua carreira diplomática, e publicado entre 1853 e 1855. (VAINFAS, 2002, p. 158-159).

declínio de uma civilização (branca) antes pura. Em sua passagem pelo Brasil como representante francês, de 1869 a 1870, ele suscita a eugenia, como relatado por Vainfas (2002):

O grande teórico do racismo oitocentista não dissimulou o desgosto que sentia pela sua permanência no Brasil, apesar da amizade com D. Pedro II [1825-1891], **repugnando-lhe a mistura das raças que grassava no Brasil e a presença de tantas raças inferiores no país, o que, a seu ver, comprometia o futuro da civilização brasileira.** Confessou que a missão no Brasil fora, para ele, a mais penosa de todas e admitia sentir-se desprestigiado por ali servir. (VAINFAS, 2002, p. 158-159, grifo nosso).

Gobineau, portanto, participa do projeto de branqueamento cultural brasileiro e projeta que, seguindo o ritmo colocado pelas políticas eugenistas em curso, bastavam 200 anos para que o projeto de extinção da população negra e originária fosse concluído. A assumida degeneração das raças inferiores seria “superada” através da miscigenação e de políticas migratórias que viriam a povoar o Brasil de “virtudes” morais, estéticas, intelectuais e éticas trazidas por europeus. (BUENO, 2021; SILVA, 2021; SOUSA, 2013; PEREIRA, 2013, p. 64).

Segue-se a esse instrumento interpretativo o discurso intelectual da romantização da miscigenação entre as raças, sendo seu principal representante o recifense Gilberto Freyre (2003), autor da obra “Casa Grande & Senzala” publicada pela primeira vez em 1933. Esse livro corresponde a um marco fundante de institucionalização do que se convencionou denominar o “mito da democracia racial”, pois tece uma argumentação de uma suposta convivência harmoniosa e fraterna entre as “três raças” que formam o Brasil: os “indígenas”; os brancos (sobretudo portugueses) e os negros. Cada qual tinha seu lugar na sociedade e deveriam se resignar às condições desumanizantes às quais eram sujeitados. A convivência buscava gerar uma aura esperançosa e promissora ao projeto político de branqueamento cultural e demográfico, pois a miscigenação permitiria ao Brasil se redimir do pecado que representava a presença dos povos originários e africano, caminhando rumo ao progresso.

Este longo processo de mistura foi imposto a centenas de nações e etnias que pertenciam a povos melanodérmicos. Trata-se de imposição pois a política viabilizada pelo Estado era a da violação e penetração colonial do corpo de mulheres racializadas como não-brancas como pontuado no primeiro capítulo quanto ao processo de bastardização da cultura africana (NASCIMENTO, 2016; MAMA, 1997). Isto é, a miscigenação, por centenas de anos, tem tomado a forma da violência colonial, tendo o estupro como ferramenta de constituição demográfica de um país que quer se construir livre da memória originária e negra exalada pelo fenótipo.

Não há outro nome para essa paulatina, constante e massacrante norma colonial: trata-se de um genocídio intra e intergeracional. Intrageracional, pois arrasa a saúde dita mental das vítimas, ao ponto de muitas mulheres terem preferido abortar fetos fruto da miscigenação, mesmo que sob elevado risco da morte da mulher. Intergeracional, pois essa dinâmica de explícita violência subjugadora com base nas hierarquias raciais se deu em prol do branqueamento populacional. O mecanismo político da miscigenação serviu para exterminar, ao longo de várias gerações, as marcas de africanidade da população brasileira, aproximando-a do ideal ariano de sociedade. Havia os defensores da e os opositores à miscigenação, mas consolidou-se que o "idílico cenário racial era apontado como uma vantagem para o desenvolvimento nacional" (DOMINGUES, 2003, p. 284).

A insidiosidade do racismo à brasileira consiste em mascarar-se, em projetar-se doméstica e internacionalmente como a doce morada de uma pacificidade que nunca se fez presente. Porém, na leitura feita por Abdias Nascimento sobre a obra de Freyre (2003), o primeiro afirma que o autor recifense revela pelo menos três elementos relevantes que nos auxiliam a pensar o lugar da cultura africana no Brasil sob os atravessamentos do racismo:

1. que a sociedade brasileira institucionalizada (ou convencional, ou dominante) nunca antes considerou a cultura africana como uma verdadeira cultura;
2. Que a orientação desse Brasil oficial (ou convencional) tem sido sempre oposta às culturas africanas, tanto assim que, para uma aproximação mais íntima ocorrer com as mesmas, é necessário que se faça disso uma "causa"; [como se não fosse] uma realidade diária, parte integral e concreta de todo o processo histórico da formação brasileira;
3. Que o expoente mais "progressista" da generosidade liberal, após "reconhecer" a contribuição cultural africana ao Brasil, persistentemente enfatiza a predominância dos valores culturais europeus *sobre* os outros da maioria da população, a qual é de origem africana. (NASCIMENTO, 2019, p. 135).

Nesse sentido, Abdias Nascimento (2016, posição 1847) define a modalidade de racismo que encontramos no Brasil a partir de sua singularidade:

Devemos compreender "democracia racial" como significando a metáfora perfeita para designar o **racismo estilo brasileiro**: não tão óbvio como o racismo dos Estados Unidos e nem legalizado qual o apartheid da África do Sul, mas institucionalizado de forma eficaz nos níveis oficiais de governo, assim como difuso e profundamente penetrante no tecido social, psicológico, econômico, político e cultural da sociedade do país. (NASCIMENTO, 2016, posição 1847).

Democracia racial corresponderia, idealmente, a um cenário em que negros, brancos e povos originários desfrutariam de iguais condições de acesso a direitos e oportunidades nas diversas áreas da vida, o que empiricamente não se mostrou congruente com o cotidiano do

conjunto populacional em qualquer um dos níveis da federação, exceto em algumas experiências de quilombos. (NASCIMENTO, 1974). Mas é evidente que a condição de vida das pessoas originárias e negras está muito distante desse cenário onírico. Por essa razão, o movimento negro brasileiro tem argumentado há décadas a respeito da falaciosidade do discurso de que haveria uma democracia racial no país. Nesse sentido, como forma de caracterização do objeto da denúncia ao dissimulado racismo à brasileira, convencionou-se empregar o termo “mito da democracia racial”, no contexto de ativismos contra o racismo e a favor das vidas negras que se tornaram sistemáticos e contundentes a partir de 1978 (DOMINGUES, 2005).

Trocando em miúdos, Joel Rufino dos Santos (SANTOS, 1985, p. 287 *apud* PEREIRA, 2013, p. 81) elucida que o “acabamento científico e literário” ao mito, dado por diversos intelectuais tendo Freyre como expoente, tem suas raízes no senso-comum brasileiro, associado a outras imagens de um Brasil: cuja história era incruenta; a escravidão, benigna; a cordialidade como característica inata do brasileiro; e o destino manifesto. Cabe mencionar que a produção freyreana é contemporânea à ascensão do fascismo e do nazismo na Europa, expressões do racismo dentro do próprio território europeu. Além disso, na mesma década de 1930, foi o período em que o maior partido fascista fora desse continente vigorou e se expandiu: a Ação Integralista Brasileira. (CÉSAIRE, 1955).

O fato de, no Brasil, não haver um aparato legal abertamente segregacionista como nos Estados Unidos ou na África do Sul, com o *apartheid*, foi enunciado como prova da ausência de racismo nesse território. Dessa forma, abafava-se a causa primordial das desigualdades, o racismo que conformava as bases do projeto de sociedade que se edificava, desarticulando a tomada de consciência acerca da estrutura racista que se reproduzia e emperrando iniciativas antirracistas. Em segundo lugar, não reconhecer o racismo aniquilava qualquer possibilidade de aplicar políticas reparatórias aos negros libertos após quase quatro séculos de atrocidades e desumanização contra o povo negro.

No imediato pós-Segunda Grande Guerra, o mundo se encontrava aflito, buscando compreender como foi possível a humanidade vivenciar tamanha situação de horror. O alvoroço dos que tentavam encontrar modelos de governança internacional contrários à imagem nazista os permitiu chegar à conclusão de que era necessário projetar experiências e valores de sociedades nas quais as relações étnico-raciais não eram fonte de conflitos, com vistas a construir mecanismos de paz inspirados pelas mesmas. Iludidos pela ideia de que a realidade brasileira estaria livre das nefastas violências com base em racismo, este território passou a ser

lido como o "laboratório de civilização". Houve um projeto de pesquisas patrocinado pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) a partir de 1950 tendo como objeto de estudos as relações raciais no país. O trabalho de sociólogos, como dos brasileiros Florestan Fernandes, Oracy Nogueira e do francês Roger Bastide forneceu subsídios para contrariar as intenções iniciais do "Projeto Unesco", pois escancarou o racismo à brasileira. As conclusões da pesquisa caminhavam em direção a denúncia ao mito da democracia racial no Brasil, falácia sustentada não somente por intelectuais, mas também por sucessivos governos e por setores da população. (PEREIRA, 2013, p. 82; DOMINGUES, 2005).

Ao lado das seculares denúncias e reivindicações feitas pelas vítimas diretas do racismo, conclui-se que o genocídio cultural em suas diversas formas é ferramenta insidiosa da dominação, de tal modo que não podemos nos restringir às mortes físicas individuais quando examinamos as causas e os desdobramentos das hierarquizações raciais sobre a existência e as vidas de pessoas originárias e negras.

3.4 Políticas Migratórias Eugenistas

Os dados contemporâneos a respeito do extermínio da população negra, em particular de sua juventude-semente de futuro, não deixam espaço para dúvida. No Brasil, segundo o Atlas da Violência de 2023, "a violência letal mata 4,22 pessoas negras por hora" em média e, "[e]ntre 2020 e 2021, enquanto a taxa de homicídios para mulheres negras cresceu 0,5%, entre as mulheres não negras houve uma redução de 2,8%" (INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA, 2023a; 2023b). Esse retrato ilustra a continuidade de um projeto de aniquilação das vidas de povos racializados como originários e negros que tem sua origem desde o início da colonização, com o genocídio dos povos originários, e que adquire robustez no século XIX, no qual teve lugar a conclusão da Revolução do Haiti, com a conquista da independência e a implantação de um projeto de reparação histórica pelos crimes de racismo cometidos pelos ocidentais.

No contexto da repercussão do haitianismo no país, foram formuladas políticas com a finalidade declarada de dizimar a população negra. Ademais, levando em consideração a penosa e sangrenta experiência estadunidense com a Guerra de Secessão ou Guerra Civil dos Estados Unidos (1861-1865), os articuladores abolicionistas de países como Brasil e Cuba projetaram possibilidades menos violentas fisicamente. Esse conflito travado em função da decisão

controversa sobre a abolição da escravatura e resultou em mais de 620 mil mortes. (BARLACH, 2016, p. 13). Implicitamente, disputava-se o modelo de organização política e econômica do país, dado que o trabalho de pessoas escravizadas tem composto elemento fundamental na lógica de vida ocidental e a abolição poderia alterar substancialmente as relações de poder que estruturam o Estado brasileiro. (OLIVEIRA, 2023, p. 8-11).

Como parte essencial do contra-ataque hegemônico frente aos levantes negros foram elaboradas, paulatinamente, medidas emancipatórias, porém de cunho conservadoras no sentido de planejadas para minar a presença africana a longo prazo. A abolição do sistema escravista brasileiro, por exemplo, aconteceu por desgaste das instituições coloniais no contexto global da degradação da esfera jurídico-política da administração colonial, e não por um único e assertivo evento revolucionário.

Como saídas para esse pseudoproblema, o Estado brasileiro e a sociedade atacam elementos que demarcam a presença demográfica e cultural africana, representada pelo povo negro, em solo brasileiro. O que se aplicava, quanto ao movimento de pessoas e de suas subjetividades, era o impedimento ou obstrução do livre trânsito de negros, especialmente os haitianos. Ademais, reforçou-se na legislação o controle de polícia sobre a população negra nos países acima mencionados.

Os pseudocientistas eugenistas se articulavam para viabilizar teórica e empiricamente as condições para o Estado brasileiro a gradual eliminação da população originária e negra do Brasil, tanto das pessoas que as constituem quanto das expressões culturais que não fossem apropriadas pela administração colonial. Como abordamos na seção anterior, uma das táticas consistia em aniquilar a identidade e a autoestima do povo negro alienando-o a ponto de que buscasse alcançar o padrão de ser e existir ocidental. Uma percepção ampla desse projeto nos permite perceber como a miscigenação tem um papel crucial na universalização dos valores e comportamentos do colonizador com base no ideal de brancura.

O Censo de 1872, primeiro a incluir o elemento racial em escala nacional, embasou a formulação das políticas migratórias de branqueamento populacional. Tais políticas eram verdadeiras ações afirmativas para pessoas brancas, tal como a compra de passagens até o Brasil, facilitação do ingresso, permanência e reprodução cultural sobretudo de imigrantes europeus brancos nos países latino-americanos (SILVA; 2020; BORBA DE SÁ; SILVA, 2021; BUENO, 2021). A intensificação da vinda de estrangeiros deu-se pela busca do Estado brasileiro por mimetizar a composição demográfica dos Estados-nação ocidentais no contexto político internacional.

A mera existência das políticas eugenistas denuncia sua farsa. Simplesmente por se fazerem necessárias aos olhos brancos, as políticas eugenistas aplicadas sobretudo às áreas cultural, educacional e demográfica já revelam o que os colonizadores querem esconder: a centralidade da presença da cultura africana e a artificialidade da imposição dos modos de viver ocidentais no Brasil.

4 - A PRESENÇA AFRO-PINDORÂMICA NA TRADIÇÃO CONCRETA DAS PANELEIRAS DE GOIABEIRAS

O ofício das paneleiras representa um modelo econômico tradicional africano e afro-pindorâmico autônomo e gerador de prosperidade no seio da comunidade, sustentada no âmbito da centralidade do trabalho das artesãs. Quando se fala em centralidade, não se exclui a presença masculina, porém reconhece-se que as mulheres desempenham funções centrais na organização familiar, comunitária e econômica da região especialmente no que tange ao processo de confecção das panelas de barro. Visibilizar o lugar das paneleiras no sustento comunitário permite contribuir para a preservação do modo de vida tradicional e a qualidade de vida das mulheres em um contexto patriarcal. Embora os homens sempre tenham estado presentes em etapas específicas da confecção como extração de matérias-primas e na venda das panelas, nas últimas três décadas sua participação tem deixado de ser pontual. Cada vez mais, há mestres do ofício, ou seja, artesãos que dominam todas as habilidades necessárias para se produzir uma panela de qualidade. Porém, cabe ressaltar a centralidade das mulheres, sobretudo das mães, dado que elas são tradicionalmente as responsáveis por aprender e compartilhar, de forma abrangente e sistêmica, a sabedoria a respeito de todo o processo de biointeração necessário à confecção.

Quando perguntadas sobre quem são, as principais referências que surgem nas palavras das paneleiras são: o processo de aprendizagem do ofício de mãe para filha, a afirmação de ser uma atividade “eminente feminina”, as origens étnico-raciais, os laços familiares e comunitários de união, o pertencimento ao território de Goiabeiras-Velha, e o emprego das técnicas do saber-fazer a “autêntica” panela de barro de Goiabeiras, seu papel em ofícios associados quando for o caso (marisqueira, parteira, benzedeira, dentre outros) e a participação nas demais expressões culturais da comunidade (por exemplo, banda de congo e folia de reis). Embora registros fotográficos das paneleiras já tenham sido trazidos no início desta dissertação, parece oportuno reiterar tais imagens que ilustram a fenotípia das mestras do ofício, valendo-se de fontes variadas.

Ilustração 7 - “A construção da identidade de Paneleira” por Dias (2006)



Fonte: Adaptado de DIAS, 2006, p. 79

A Ilustração 7 foi retirada do livro de Carla Dias (2006), referência na pesquisa com as padeiras. As imagens, como em um mural, estão expostas no seu terceiro capítulo, intitulado “A construção da identidade padeira”. Nele, a partir dos depoimentos e observações coletados, a autora concebe a identidade de Padeira mediante algumas categorias explicativas: a transmissão intergeracional do fazer de mãe para filha, a autenticidade do saber que as redes de parentesco conferem às padeiras e a singularidade do ofício em contraposição a outras formas de confeccionar panela de barro, a anterioridade pré-colonial da tradição e a mobilização pela garantia de acesso ao barreiro de onde se extrai a principal matéria-prima.

Similarmente, Simão (2008) também salienta o papel primordial das mulheres, sem negligenciar a presença de homens, cujo envolvimento é evidente nas mais diversas expressões culturais - incluindo o saber-fazer panela de barro. A autora ressalta que há um papel central de sustento econômico, social, cultural da comunidade de Goiabeiras exercido pelas mulheres através das redes de sociabilidade solidárias. A esses pontos, vale salientar que algumas das padeiras também exercem o ofício de benzedoras, trabalhando, portanto, a dimensão espiritual e a construção de uma relação com o outro por meio do cuidado. Dessa forma, trataremos sobre todas essas dimensões mencionadas, que compõem a identidade padeira, nas páginas seguintes.

A padeira Sônia Ribeiro na Websérie “Griôs de Goiabeiras - episódio 1: “É da mão de quem?” associa sua identidade às raízes culturais, do ponto de vista étnico-racial: “Eu vim

da origem de negro, índio e português. O meu pai era negro-aço: branco, branco, branco, igual a vela."⁶⁴ A seguir, consta uma foto dessa mestra (ilustração 2):

Ilustração 8 - Paneleira Sônia Ribeiro, mestra do Ofício das Paneleiras de Goiabeiras



Fonte: Adaptado de Instituto Marlin Azul, s.d.

Estamos estudando o diálogo entre as cosmologias das tradições originárias e africanas no modo de viver de Goiabeiras-Velha e como essa dinâmica intercultural molda a atual identidade das paneleiras. A dinâmica étnico-racial⁶⁵, nos é muito cara. Uma foto emblemática da mestra Deoclecina (Ilustração 9) foi encontrada em visita à exposição virtual do Museu das Paneleiras. A foto foi adquirida pelo Instituto Jones dos Santos Neves (IJSN) de Rui de Oliveira. Inicialmente, foi intitulada apenas "Paneleira de Goiabeiras". Porém, em um movimento de promover o reconhecimento das contribuições de cada mestra do ofício na continuidade do saber, o Museu reintitulou a imagem a partir do nome da paneleira, Deoclecina Alves de Jesus. Ela é uma representação das gerações "mãe" e "avó" que exercem a função imprescindível de sustentar as famílias e compartilhar a tradição junto com demais membros da comunidade.

⁶⁴ A cena onde consta a fala está entre os minutos 4 e 5 do documentário, cuja referência encontra-se disponibilizada a seguir. É da Mão de Quem? Paneleiras - Episódio 1. Direção de Beatriz Lindenberg e Jamilda Bento. Vitória: Instituto Marlin Azul, 2021. (16 min.), son., color. Série Griôs de Goiabeiras. Disponível em: <https://youtu.be/rarsr3LarZQ>. Acesso em: 10 out. 2022.

⁶⁵ Como foi explanado nos capítulos 2 e 3, o conceito de "raça" adotado nesta pesquisa é de cunho sociológico, e não biológico.

Ilustração 9 – Paneleira Deoclecina Alves de Jesus

Fonte: INSTITUTO JONES DOS SANTOS NEVES (IJSN), s.d.

O que traz o caráter emblemático da imagem é seu poder de síntese. A padeira encontra-se sentada, executando a etapa de confecção da panela conhecida como “levantar a panela” ou “modelagem”. Talvez o que haja de mais saliente na imagem é a sobreposição de elementos identitários de diferentes matrizes culturais: ela pita seu cachimbo com seus cabelos crespos. O cachimbo possui significado e hábitos de uso específicos, ancorados na cosmo percepção de povos como os tupi-guarani, grupo do qual a tradição das panelas de barro faz parte. Pelo compartilhamento dos saberes da comunidade tupi-guarani Aldeia Tapirema através do documentário “A cura pelo cachimbo sagrado”, a “mais velha” Catarine Delfina dos Santos (Kunhã Nimbopyruá) consagra o cachimbo preparado em madeira e explica a sacralidade do petygwa na sua cultura e para outros povos originários. Na mesma esfera, seu filho segue analisando a relação entre a fumaça, a natureza e a ancestralidade:

As pessoas falam que é só uma madeira, né. É uma madeira que a gente trabalha ela. Mas, pra nós não. Pra nós é uma ponte espiritual onde que a gente se conecta com Nhandu. Pra gente buscar sabedoria, buscar ser justo, né. Então, o petygwa nos auxilia nisso, pra melhorar nossa mente. Pra tranquilizar a nossa mente, pra gente tomar decisões certas. Então, o petygwa é muito importante, é muito importante pra gente. (...) É uma ponte espiritual, que eu falo, espiritual, por quê? Porque ele faz a gente conectar com espíritos, né, de nossos mais velhos às vezes, pra gente poder pegar um pouco da sabedoria deles, pra eles nos orientar. (...) O cachimbo é como se fosse, é uma ponte com o sagrado. (transcrição nossa) (PETYGWA, 2021, 17min57seg a 19min33seg).

A própria palavra “pitar” pode ter origem no “petygwa marangatu”, que é a palavra em guarani para “cachimbo” (PETYGWA, 2021). Marques (2012) aponta que nas culturas dos povos originários, o tabaco possui função mágico-religiosa ou medicinal. Sua secularização foi

fruto da intervenção ocidental. O fumo pode ser usado tanto em experiências consideradas cotidianas quanto nos rituais. Porém, no caso da epistemologia Paneleira, que produz saberes cotidianamente por meio do gesto ritual da confecção da panela, entendemos haver pouca ou nenhuma distinção entre essas duas esferas. Dado que a presença das tradições Aratu, Una e Tupi-guarani nos usos e costumes de Goiabeiras é amplamente reconhecida, esta associação nos parece vinculada à realidade das paneleiras.

Quanto à geração de dados, com base na revisão bibliográfica, no diálogo com servidores técnicos do IPHAN, paneleiras e os produtores culturais do Museu das Paneleiras, identificamos que até o presente momento, não há qualquer pesquisa junto à administração pública a respeito da autodeclaração racial da população de Goiabeiras-Velha. (SIMÃO, 2008; IPHAN, 2006a; SOUZA, 2013; BENTO, 2004; DIAS, 2006; RAMOS, 2018). Se analisarmos de forma panorâmica, percebemos que a falta de documentos, dados e informações referentes às origens étnico-raciais de pessoas que foram escravizadas é um obstáculo em escala nacional⁶⁶. (NASCIMENTO, 2019).

4.1 Identidades em dados desagregados por cor e raça

Apesar de inexistir um denominador metodológico comum às diversas pesquisas censitárias ou por amostragem realizadas na região, há dados estatísticos apontando para uma medida de grandeza da forte presença africana desde a época em que era uma capitania. Em termos relativos, o conjunto de pretos e pardos⁶⁷ representava 68% da população capixaba em 1872. Em decorrência das políticas de branqueamento cultural, esse volume populacional foi decrescendo nas décadas seguintes. Em 1890, o mesmo grupo correspondia a 58%. Já nas décadas de 1940 e 1950, baixou para aproximadamente 41%. Isto é, em somente sete décadas, com intensivas políticas migratórias e miscigenatórias, a proporção da população negra e

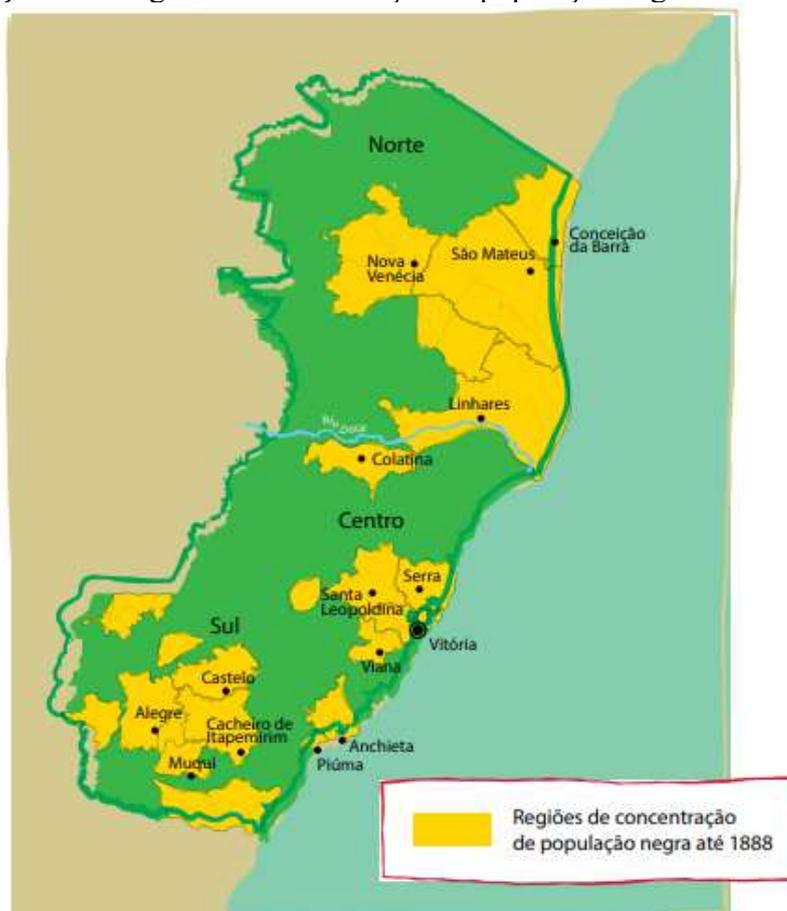
⁶⁶ Os dados disponíveis não nos permitem analisar uma série temporal a respeito da presença de pessoas negras no Espírito Santo e em seus municípios de maneira estatisticamente rigorosa. No caso capixaba, essa realidade indocumentada foi agravada pelo elevado grau de contrabando, estratégia adotada pelos colonizadores para traficar pessoas apesar do embargo econômico que fez da capitania uma área “tampão” ao escoamento do ouro extraído de Minas Gerais no ciclo aurífero dos séculos XVII e XVIII.

⁶⁷ Para dialogarmos a partir da conceituação acerca das relações étnico-raciais empregada pelo IBGE, povos originários aldeados ou não estão contemplados no grupo de “pardos”. Apesar disso, esta pesquisa corrobora a necessidade de revisão das categorias identitárias adotadas, sobretudo “pretos” e “pardos, conforme escopo desta dissertação.

originária decresceu em 30%, enquanto a população branca aumentou na mesma medida, saindo de 32% para 58%. (MACIEL, 2016, p. 73).

Uma verdadeira substituição, apagamento, invisibilização, escamoteação e aniquilação de povos inteiros a nível estadual em função do racismo baseado na fenotipia. Com a finalidade de mapear a presença africana no estado, Maciel (2016) explicita que Vitória concentrava grande proporção de pessoas negras até o ano da promulgação da Lei Áurea.

Ilustração 10 - Regiões de concentração de população negra até 1888



Fonte: MACIEL, 2016, p. 78

O mesmo autor detalha as particularidades da região de Vitória, em comparação a outros territórios capixabas:

(...) nas áreas norte e sul o número de pretos, em relação ao número de mestiços, era, no fim do século XIX, bem maior do que na parte central, onde havia certo equilíbrio entre o número de pretos e mestiços. Logo, é possível afirmar que a miscigenação em Vitória era maior. (MACIEL, 2016, p. 79).

Além disso, os traços fenotípicos das mestras e mestres do ofício são incontornavelmente associados aos demarcadores étnico-raciais de populações indígenas e africanas, conforme abordado previamente.

O IPHAN publicou, em 2023, o “Diagnóstico Sociocultural do ofício das Paneleiras de Goiabeiras”, documento segundo o qual foram coletados dados através de questionários entre novembro de 2014 e fevereiro de 2015. Essa pesquisa foi contratada para subsidiar a revalidação do registro do ofício, ocasião na qual havia um foco por parte do Instituto e da Associação das Paneleiras de Goiabeiras na proteção da jazida de onde se retira o barro, o Vale do Mulembá, por razões que serão abordadas posteriormente.

Dentre os resultados encontrados, as informações geradas pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) mais precisas são os dados populacionais referentes ao bairro de Goiabeiras de forma geral, onde se encontra a comunidade com quem realizamos esta pesquisa, mas sem um recorte a esse povo em particular, conforme tabela 1.

Tabela 1 - Censo da população do bairro de Goiabeiras, em Vitória/ES, por cor ou raça (2010)

Tabela 1379 - Pessoas de 5 anos ou mais de idade, total e as alfabetizadas, por cor ou raça, segundo a situação do domicílio e a idade						
Variável - Pessoas de 5 anos ou mais de idade - percentual do total geral						
Bairro	Cor ou raça					
	Parda	Branca	Preta	Amarela	Indígena	Sem declaração
Goiabeiras - Vitória (ES)	48,03	38,82	11,92	0,83	0,4	-

Fonte: Adaptado de IBGE (2010)

A partir da busca por dados estatísticos disponíveis no portal do IBGE, notamos que o Censo de 2010 retrata uma população autodeclarada como 48,03% parda, 38,82% branca, 11,92% preta, 0,83% amarela, 0,4% “indígena” e não há informações sobre respondentes que não se declararam. Nesse sentido, é importante destacar que segundo os métodos de pesquisa censitária empregados e a partir das autodeclarações, observamos um decaimento constante no continente populacional considerado negro, pardo ou indígena. Até o momento de escrita deste relatório, apenas estão disponíveis os resultados do Censo de 2022 através de dados

desagregados por cor e raça referentes às cidades, não aos bairros. Nesse sentido, o conjunto de população preta, parda e indígena⁶⁸ correspondem a 54% dos habitantes de Vitória. (IBGE

Por mais que documentos desenvolvidos em certas esferas dos poderes públicos sempre ressaltem tratar-se de um ofício com âncoras nas culturas originárias e africanas, há relativo silêncio ou a respeito do que pode ser feito para melhorar as condições de vida de povos e comunidades tradicionais, racializados como não-brancos, proposital e sabidamente marginalizadas em nossa sociedade. A partir da inexistência e carência de dados e informações a esse respeito e embora esteja existindo ampla discussão a respeito de ações afirmativas na área educacional, o setor cultural até hoje cambaleia no fortalecimento e na concretização de políticas reparatórias às populações racializadas no Brasil.

Esse fato atesta uma lacuna significativa do ponto de vista de políticas públicas. Lacuna essa, cujo preenchimento não exigiria grande esforço logístico dado que a comunidade congrega uma rede de famílias interconectadas residentes em um lugar, atualmente, com pequeno território, A ausência de dados específicos para Goiabeiras-Velha inviabiliza ou, ao menos, dificulta, a realização de políticas públicas afirmativas, tanto do ponto de vista racial, quanto direcionado à realidade de povos e comunidades tradicionais.

4.2 O território: ocupação e aquilombamento no Vale do Mulembá

No segundo capítulo desta pesquisa, mencionamos que as artesãs residem e confeccionam as painéis⁶⁹. À exceção do barro, cuja jazida se localiza no Parque Vale do a maioria das atividades é realizada em Goiabeiras-Velha, dentro do bairro de Goiabeiras na zona norte de Vitória. O galpão da Associação das Paneleiras de Goiabeiras (APG) e as casas das famílias tradicionais localizam-se nesse território.⁷⁰

Ou seja, o território é relevante na vida das paneleiras, pois é onde se encontram todas as fontes de sustento das famílias. É o chão de onde se reinventam os valores e princípios culturais, de onde se moldam os processos de formação identitária e também sobre o qual se firmam os laços de parentesco e solidariedade na vida cotidiana, tanto com finalidade puramente convival e afetuosa, quanto no âmbito do trabalho e da economia. Em suma, o solo

⁶⁸ No âmbito da metodologia adotada pelo IBGE em 2010, considerou-se indígena a pessoa aldeada.

⁶⁹ O mapa com a divisão político-administrativa do município foi trazido anteriormente na Ilustração 2, intitulada “Mapa da cidade de Vitória/ES, com destaque para o bairro Goiabeiras” que consta no primeiro capítulo.

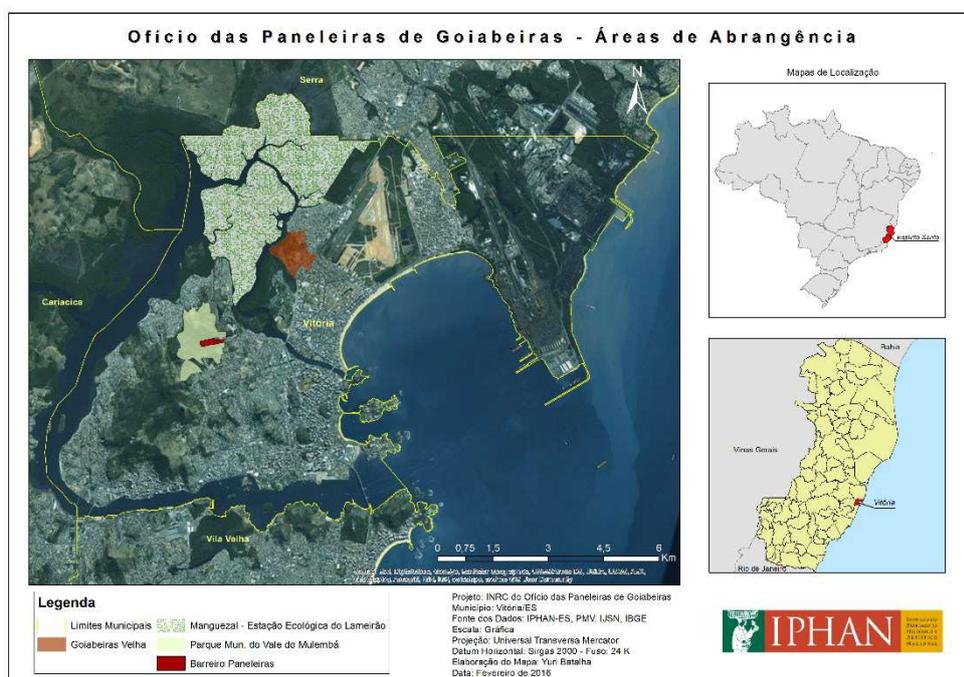
⁷⁰ A distância entre a Associação das Paneleiras de Goiabeiras (APG) e o Parque Vale do Mulembá, tomando como base os trajetos existentes para automóveis, é de cerca de 6,5 quilômetros.

da região de Goiabeiras-Velha é o principal espaço de fazimento do modo de vida tradicional das Paneleiras e, de forma abrangente, da comunidade.

A relação original das paneleiras com o território está no molde de suas identidades e do modo de viver enquanto comunidade tradicional. Por isso, a tese de doutorado “Cinema na Panela de Barro: mulheres negras, narrativas de amor, afeto e identidade” afirma: “[é] a territorialidade que possibilita a recriação do mundo e a elaboração do *continuum* civilizatório.” (SOUZA, 2013, p. 143, grifo itálico da autora).

Há três grandes ambientes territoriais de vivência das Paneleiras (Ilustração 11 - Mapa do município de Vitória): o Vale do Mulembá, local de retirada do barro; os quintais, onde se produzem tradicionalmente as panelas, e que podem ser subdivididos em quintais familiares e o galpão, os quais em nossas andanças investigantes foram considerados um “grande quintal”; e o manguezal, de onde não somente se extraem matérias-primas, como também se vive lazer e se ensina e aprende muito a respeito da harmonia com a natureza nos compartilhamentos intergeracionais.

Ilustração 11 - Mapa do município de Vitória destacando as áreas de abrangência do ofício das paneleiras: Goiabeiras-Velha, Vale do Mulembá e Manguezal



Fonte: IPHAN, 2016

Dado que nosso problema central da pesquisa consiste em demarcar evidências e indícios da presença africana no complexo cultural de Goiabeiras, em particular da realidade da rede de parentesco das paneleiras que é uma comunidade tradicional, focaremos nos aspectos

que nos auxiliam a responder exclusivamente a essa questão. Isto é, há alguns elementos que já foram comprovados em seu laço com o continente africano e outros que podem estar relacionados ou não a essa matriz cultural.

Em função das evidências encontradas na pesquisa, parece ser mais relevante abordar o Vale do Mulembá e o processo de aquilombamento nos quintais de Goiabeiras. O Vale do Mulembá é de onde elas extraem a matéria-prima primordial, única e insubstituível de sua produção: o barro, dos bons. Saber identificar e preparar o “barro bom” no ponto certo faz parte do saber técnico do ofício. A paneleira Sônia Ribeiro (É DA MÃO..., 2021) explica que “o barro quando é bom ele tem que ter liga e chiado, então eu sinto aqui pelo ouvido.”. Ela também relata que houve uma vez que tiraram um barro azul, mas suas características físico-químicas, distintas das do barro “bom” não permitiram que a última etapa de produção, a impermeabilização da panela com tinta de tanino, fosse concluída. Dessa forma, todo o trabalho dedicado até então teria sido praticamente descartado.

Não ser capaz de diferenciar o “barro bom” do “ruim” pode colocar em risco a integridade da panela por dificultar a modelagem da panela e não resistir ao processo de queima. (NICOLE ET AL., 2012, p. 29). Na Websérie, o tirador Ronaldo Alves Correia alerta: “[t]em panela aí que vocês compra panela por aí afora (...) Cês põem no fogo, a panela poca⁷¹ com o peixe dentro. Isso aqui é uma argila especial. Pra ver que não é todo mundo que tira esse barro aqui, só a Associação das Panelleiras de Goiabeiras que tira esse barro aqui (...)” (MINHA TERRA..., 2021, 10min50seg a 11min09seg).

Além da memória das panelleiras, pesquisas acadêmicas comprovam que a única fonte que proporciona o “barro bom” para a confecção das panelas no modo artesanal, como reza a tradição, é o Parque Municipal Vale do Mulembá. Dantas e Chaia (2002) descrevem as particularidades físico-químicas do material:

Só no vale do Mulembá existe essa argila especial formada pela decomposição de rochas gnáissicas misturadas com feldspato, mica, argilitos, quartzitos, fragmentos de gnaiss e quartzo. O quartzo é responsável pelo fenômeno que causa admiração aos que não conhecem a panela de barro capixaba: muito tempo depois de retirado do fogo, o conteúdo da panela continua em ebulição e a cerâmica se mantém quente por muito tempo. [continua falando dos outros componentes: tanino e lenha para queima]. (DANTAS; CHAIA, 2002, p. 6)

⁷¹ “Pocar” é uma gíria do Espírito Santo que significa, neste contexto, “estourar”. De forma geral, é sinônimo de “bater com força”, “arrebentar”. Etimologicamente, é palavra derivada de “póka+ar”, proveniente do tronco linguístico tupi. (MICHAELIS, s.d. - <https://michaelis.uol.com.br/palavra/2aAVW/pocar/> Acesso 03 fev. 2024).

Em vários outros documentos, as qualidades das matérias-primas da panela, sobretudo a argila, são ressaltadas. A título de exemplo, o “Regulamento de produção e uso da Indicação de Procedência das Panelas de Barro de Goiabeiras” (INPI, 2010), traz em seu sétimo artigo, “Requisitos para o produto”, as informações que se seguem:

A composição bastante arenosa da argila utilizada dota o produto de uma série de propriedades, tais como, a rapidez de secagem, o rápido aquecimento e resistência à alta temperatura durante a queima, que chega a atingir cerca de seiscentos graus, evitando que as panelas estourem na fogueira. Condiciona também o modo de fazer - sem torno, nem forno e, dota ainda a panela a propriedade de *conservar o calor depois do cozimento* - as moquecas são servidas borbulhando, e assim se mantêm por vários minutos. (ASSOCIAÇÃO DAS PANELEIRAS DE GOIABEIRAS, 2010, p. 10).

Sua jazida também é denominada “Barreiro das Paneleiras” (Ilustração 11 - Mapa do município de Vitória) e localiza-se na Ilha de Vitória, enquanto para chegar na região de Goiabeiras - que fica ao norte da ilha - é necessário atravessar um canal. Dentro do parque, há alguns pontos específicos para extração da argila.⁷² (Ilustração 12 - Ronaldo). As bolas de barro eram trazidas em canoas através dos mangues e rios, os quais seriam posteriormente aterrados como parte do projeto de “urbanização” e “modernização” de Vitória.

⁷² Para localizar geograficamente os pontos específicos para extração da argila no mapa do parque, sugiro a consulta dissertação de Rúbia Almeida Silva (2023, p. 26), que elaborou um mapa com dados do IPHAN/ES, da Prefeitura Municipal de Vitória (PMV) e do IBGE (2023).

Ilustração 12 - Ronaldo tirando barro em jazida do Parque Vale do Mulembá



Fonte: SILVA, 2023b, p. 70

O Parque Vale do Mulembá localiza-se em uma região de Vitória desfavorecida do ponto de vista de acesso a direitos culturais e humanos de forma equitária e em respeito às tradições africanas. Os nomes de alguns bairros explicitam experiências de busca por liberdade pelos povos negros e originários vindos de outros estados, para melhorar oportunidades de sustento de vida, ocuparam o território. Podem ser compreendidas enquanto comunidades que herdaram os esforços de formação de quilombos no passado. Vários bairros incluem o terreno do Parque, embora seu acesso principal seja pelo bairro **Joana D'Arc**. Há também zonas nos bairros denominados **Conquista** (79,2 % pessoas negras, contemplando pretas e pardas⁷³), **Redenção** (76,1 %), São José (77,3 %), Tabuazeiro (55,9 %), Nova Palestina (74,7 %), Santa Martha (69,8 %) e São Cristóvão (60,3 %). Ao redor desses, há os bairros Condusa (87,6 %), Ilha das Caieiras (83,7 %), **Resistência** (76,2 %), São Pedro (73,2 %) e Santo André (72,3 %). (IBGE, 2010, grifo nosso).

Dados da Prefeitura Municipal de Vitória informam que houve três ciclos de ocupação da região, chamada de “Grande Maruípe”. Há uma condicionante mais impactante do que a

⁷³ É necessária a problematização a respeito do fato de que o grupo nomeado como “pardos” pelo IBGE também contempla pessoas oriundas de povos originários, porém, que não se encontram aldeadas. Essa categorização é imposição colonial generalizante dessas populações sob o termo de “índios”, parte da estratégia de desenraizamento cultural. No Dossiê Indígenas do Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, há uma grande contribuição acerca do emprego desse termo no artigo “De Heróis a Inimigos: a Representação dos Índios na Historiografia Capixaba” de Rafael Cerqueira do Nascimento (2022). Pessoas originárias em meio urbano passam por constante processo de rompimento de seus laços identitários. Nesse sentido, salientamos a importância da discussão trazida por movimentos indígenas e negros contemporâneos acerca do aprimoramento da política de ações afirmativas conduzida pelo Estado brasileiro. Essas mudanças são precedidas por uma revisão das categorias étnico-raciais empregadas nas pesquisas censitárias a nível nacional, acompanhadas de processos educacionais voltados para o ensino das culturas e da história dos povos originários e africanos no Brasil.

existência de três ciclos de ocupação, consecutivamente nas décadas de 1960, 1970 e 1980. Trata-se da caracterização da ocupação para cada um desses ciclos. Inicialmente, foi feito um loteamento do terreno. Posteriormente, o que a prefeitura chama de “invasão pacífica” e, por fim, a “invasão conflituosa, com o registro de resistência”. (IPHAN, 2014, p. 27). Boa parte desses territórios costeiros ao Rio Santa Maria recebeu grande volume de migrantes mineiros e baianos nesse período em função do cenário promissor para ofertas de trabalho e emprego nas indústrias recém-instaladas na região metropolitana de Vitória. Um dos municípios vizinhos a Vitória e que faz fronteira com o bairro de Goiabeiras, Serra, destaca-se por ter absorvido 20% de migrantes mineiros (10.297 pessoas) dentro do total que migrou para os demais 67 municípios do estado, além de 19,7% de baianos (4.739 pessoas) e 11% de fluminenses (3.215 pessoas), provenientes do estado do Rio de Janeiro. Os dados são referentes ao intervalo entre 1986 e 1991. (ESPÍRITO SANTO, 2003, p. 27-37; SUCE, 2017, p. 144-145).

Ilustração 13 - Ocupação de migrantes baianos nos morros de Vitória/ES na década de 1990

GRANDE VITÓRIA 13/03/99

'Pelo menos tenho meu canto', diz Maria de Fátima

Migrantes criam 'vilas baianas' em morros

Recém-chegados são cadastrados

PMV quer limitar ocupação nos morros

Fonte: Adaptado de A GAZETA (1999)

O trecho acima ilustra uma notícia publicada no jornal A Gazeta em 1999 e difundida digitalmente no ambiente do IJSN, o instituto de pesquisa, produção cartográfica e de dados do

governo do Espírito Santo. Pela leitura, notamos que a ocupação ocorreu principalmente nos morros e nos mangues. Foi um fenômeno daquelas décadas a tal ponto que os territórios passaram a ser chamados de “vilas baianas”.⁷⁴

Na região do Vale do Mulembá, que fica justamente entre a Grande São Pedro e Goiabeiras, todos os registros da literatura especializada nas Paneleiras (DIAS, 2006; BENTO, 2004; IPHAN, 2006; MARQUES; RODRIGUES; FUKUDA, 2021; PEROTA; DOXSEY; BELING-NETO, 1997; SIMÃO, 2008; SOUZA, 2013) data a retirada do barro nesse parque há aproximadamente 400 anos, reforçando ser antes da chegada dos europeus e dos africanos. Até os dias de hoje, é uma área da cidade de Vitória majoritariamente formada por população negra.

A presença africana transparece, inclusive, na palavra que nomeia o parque. Quando buscamos a etimologia do termo “Mulembá”, segundo o Dicionário de História da África: Séculos VII a XVI (LOPES; MACEDO, 2017, p. 212), encontramos que Mulembá corresponde a uma árvore, cujo nome científico é *Ficus doliaria*, correntemente chamada gameleira ou figueira brava. Já Henrique Cunha Junior (2022, p. 52), em sua pesquisa particularmente dedicada ao lugar do figo e da figueira no urbanismo e paisagismo de Kemet - conhecido nas culturas ocidentais como Antigo Egito -, associa mulembá à “figueira-africana”, com nome científico *Ficus thonninghi*.

De todo modo, seu significado é profundo no contexto da cultura africana, que herda como um de seus pilares a valorização da ancestralidade e da senioridade. No verbete “Mulembá” dicionário, Nei Lopes e José Rivair Macedo (2017) descrevem sua simbologia.

Plantada à frente das aldeias, simbolizava a autoridade do chefe e a ligação entre os ancestrais e os vivos. Na moderna Luanda [capital angolana], o sítio histórico e religioso chamado Mulemba Waxa Ngola, marcado por uma dessas árvores centenárias, é local de culto à memória do primeiro Ngola-a-Kiluanje, grande ancestral dos ambundos. (LOPES; MACEDO, 2017, p. 212)

A fim de apreender a sacralidade dessa árvore, tomemos sua âncora na tradição africana como ponto de partida. Retomemos que, como citado, a figueira também é reverenciada em

⁷⁴ O Instituto Jones dos Santos Neves (IJSN) conta com um acervo de recortes de jornais relevante nesta temática. Vale consultar, a título de exemplo, itens como os que estão disponíveis nas seguintes referências:
http://biblioteca.ijsn.es.gov.br/ConteudoDigital/20160517_aj04602_populacao_migracao.pdf
http://biblioteca.ijsn.es.gov.br/ConteudoDigital/20160815_aj07599_morros_geral.pdf
http://biblioteca.ijsn.es.gov.br/ConteudoDigital/20160513_aj06310_populacao_migracao.pdf
http://biblioteca.ijsn.es.gov.br/ConteudoDigital/20160517_aj04602_populacao_migracao.pdf
http://biblioteca.ijsn.es.gov.br/ConteudoDigital/20160513_aj06326_populacao_migracao.pdf
http://biblioteca.ijsn.es.gov.br/ConteudoDigital/20160722_aj06299_populacao_migracao.pdf
 Acessos: 12 jan. 2024.

África contemporânea, notadamente em Angola, no centro histórico-cultural “Mulemba Waxa Ngola” situado em Luanda, capital do país. Na prática cultural da espiritualidade africana, a árvore é um elemento concreto de conexão com a ancestralidade dado que,

(...) é comum associar árvores a espíritos de antepassados, que podem proteger ou causar malefícios aos humanos, devendo, por isso, ser invocados, reverenciados e receber oferendas apropriadas aos pés ou mesmo dentro das árvores que os simboliza. (LOPES; MACEDO, 2017, p. 38).

Portanto, quando nos referimos ao mulembá, estamos falando de uma árvore que simboliza - dentre outros aspectos - a divindade do tempo, da sabedoria dos mais velhos e dos ciclos e fluxos de vida.

Além de seu grande porte - uma figueira pode chegar até 20 metros no topo de sua copa -, são árvores centenárias e que costumam fornecer alimento e sombra em função de seus ramos largos e volumosos. Favoreciam, portanto, a realização de eventos públicos, em particular na seara das decisões políticas. A palavra “ngola” significa “governante”⁷⁵, aquela figura que seria a autoridade central do povo ambundo⁷⁶ (LOPES; MACEDO, 2017, p. 223). Podemos ilustrar com o exemplo vivido no antigo Gana, atual país da África Ocidental:

(...) era à sombra de grandes árvores que os governantes realizavam audiências públicas e procediam à aplicação da justiça. [Similarmente, no Mali do século XIV, era sob as árvores] que os *mansa* se acomodavam, sobre ricos e decorados estrados que lhes serviam de assento, para ouvir as queixas e reivindicações de seus governados. (LOPES; MACEDO, 2017, p. 38)

Nesse sentido, o centro cultural supracitado que abriga a árvore é um reflexo da cosmopercepção africana que reconhece nas árvores sagradas um símbolo do poder, da autoridade e da força política.

Pela arte contemporânea, com a canção “Mulemba Xangola”, são reafirmados os laços com o Brasil, segundo reportagem do portal independente “Rede Angola” (2015): “Bonga [célebre cantor angolano] e Lura [cantora cabo-verdiana] e até os brasileiros Marisa Monte e Carlinhos Brown cantam-na a pulmões abertos, em celebração da raiz comum entre Angola e Brasil, Luanda e Salvador da Bahia.”⁷⁷. Também na produção científica, o paralelismo é reforçado. Durante pesquisa não-extensiva, notamos o uso do nome da referida árvore em pelo

⁷⁵ O prefixo “a”, que indica ausência, foi adicionado pelos colonizadores portugueses como uma representação e ferramenta de desestímulo ao autogoverno e à união entre os povos africanos.

⁷⁶ Os ambundo são um povo da região centro-norte de Angola (LOPES; MACEDO, 2017, p. 30). Falantes da língua quimbundo, uma das mais presentes no “pretuguês” (GONZALEZ, 1988) falado no Brasil.

⁷⁷Reportagem extraída do portal independente Rede Angola. Disponível: < <http://m.redeangola.info/roteiros/mulemba-waxa-ngola/> > acesso 14 nov. 2023.

duas revistas científicas, a saber: “Mulemba – Revista Angolana de Ciências Sociais” gerida pela Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto (FCS-UAN) e, na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), “Mulemba”, revista do Programa de Pós-Graduação em Letras Vernáculas.⁷⁸

Parece razoável, então, depreender desses fatos que fincar as raízes de Mulembá significa um ato fundacional simbólico e concreto da territorialização de uma comunidade, em perene conexão com seus antepassados e, assim, nutrindo continuamente a força vital de cada ser segundo a tradição ancestral africana.

4.3 A técnica: princípios afro-pindorâmicos confluentes na confecção da panela

A panela de barro preta permeia o cotidiano da comunidade de Goiabeiras e os principais momentos festivos da cultura capixaba. Está em reuniões, nas brincadeiras formativas de saber-fazer panela desde a infância, também se faz presente nas sessões de matrimônio e em momentos de felicidades, sofrimento e dificuldade (É DA MÃO..., 2021; NICOLE *ET AL.*, 2012, p. 22). De acordo com o Breviário do Folclore Capixaba elaborado pelo acreditado folclorista Guilherme dos Santos Neves “desde antigamente, o paladar capixaba elegeu certos pratos que se tornaram típicos de nossa terra.” (NEVES, 2011, p. 40). Ele faz referência à moqueca e à torta capixabas as quais são tradicionalmente servidas na referida panela (Ilustrações 13 e 14). Essa é a razão pela qual a ex-superintendente do IPHAN-ES, Carol Abreu (2008) afirmar:

(...)[a]lém dos aspectos técnicos envolvidos em sua elaboração, a panela tem, a favor de sua permanência enquanto um artefato de significação cultural relevante, sua reconhecida e consolidada associação ao preparo e à apresentação dos pratos mais populares da culinária regional (...). (ABREU, 2008, p. 22).

É perceptível o laço afetivo existente entre a panela, a moqueca e todos os seres envolvidos desde a confecção até o consumo. “A Panela de Barro, preta, e a Moqueca capixaba, como se fossem feitos um para o outro, representam um sistema que abrange um conjunto de

⁷⁸ No editorial da segunda revista (UFRJ), também são feitas análises da morfologia e emprego do verbete “mulembá” em outras línguas da região Angola-Congo, com menção às traduções presentes nos dicionários kimbundu-português e cokwe-português e ao emprego da palavra por povos como os lunda e os lwená. (MULEMBÁ, s.d.) <https://revistas.ufrj.br/index.php/mulemba/index>. Acesso 14/11/2023 → COLOCAR NAS REFERÊNCIAS

relações envolvendo vários elementos materiais, parte de um acervo social historicamente produzido.” (DIAS, 2006, p. 47).

Algumas das características distintivas da moqueca capixaba é o uso do urucum, ligado às culturas originárias, e a ausência de leite de coco e azeite de dendê em sua preparação. Seus acompanhamentos mais assíduos são o arroz branco e o pirão de farinha de mandioca. Tudo é servido na maior quentura graças à capacidade da panela de barro de conservar o calor do fogo, fazendo com que o guisado de peixe chegue à mesa borbulhando e assim se mantenha por certo tempo por quase 10 minutos. Pela marcada memória afetiva, vivenciada no âmbito da cultura alimentar local, confere-se a matriz identitária capixaba.

Ilustração 13 - Moqueca servida na panela de barro, com acompanhamentos (arroz, pirão e moqueca de banana-da-terra)



Fonte: Prefeitura Municipal de Vitória, s.d. Disponível em: <https://m.vitoria.es.gov.br/noticia/motivo-de-orgulho-dia-da-moqueca-capixaba-e-celebrado-nesta-quinta-feira-30-43886> Acesso 18 dez. 2023

A torta capixaba, por sua vez, é composta por ingredientes nativos da região como frutos do mar e palmito, portanto, uma herança de povos originários. (SONATI; SILVA; VILARTA, 2009). Embora não haja uma receita única, é comum que sempre haja pescados como ingredientes principais, por exemplo, caranguejos e guaiamuns, siris desfiados, ostras, peixes variados, camarões, sururus, lagosta. Nas comunidades tradicionais e por pessoas de baixa renda, é comum utilizar sardinha e repolho como ingredientes, provavelmente diretamente devido ao custo reduzido desses alimentos. Sua massa é inteiramente preparada a partir de um refogado dos frutos do mar, ou seja, ela é inteiramente feita de recheio, ao qual se agregam alguns ovos para dar liga e o coentro como principal tempero. Destaca-se ainda o uso dos frutos

do mar junto com o palmito, o qual havia sido ressaltado como um componente da cultura alimentar dos povos originários na Carta de Pero Vaz de Caminha (1450? -1500) (BIBLIOTECA NACIONAL, 2015). Na cultura portuguesa, várias preparações incluem bacalhau, cebola, alho e azeite de oliva, o que se reflete na busca por manter o uso de tais ingredientes durante a colonização por meio de sua inclusão à torta preparada por povos originários a princípio. (DIAS, 2006, p. 58).

O urucum, semente de forte pigmentação vermelha e elemento das culturas dos povos originários, está presente na torta assim como no preparo da moqueca. Na Ilha das Caieiras, terreno localizado na zona de mangue da capital⁷⁹, há relatos da domesticação dos arbustos de urucuzeiro, cada vez mais raros devido a processos de descaracterização cultural-identitária.

Ilustração 14 - Torta capixaba com seus ingredientes



Fonte: Dossiê IPHAN – p. 40 - Foto Humberto Capai - usina de imagem

Outra evidência da incorporação, pelos colonizadores, da tradição indígena diz respeito ao período em que a torta mais é consumida. Como o período da Páscoa demanda dos cristãos católicos a eliminação parcial ou completa da carne vermelha, aumenta em todo o Brasil o consumo de pescados durante a quaresma. Portanto, apesar de fundamentada nos usos e costumes dos povos originários, a torta capixaba também passou a ser designada como torta da Semana Santa (AMORIM, 2020; SANTOS NEVES, PACHECO, 2002; SANTOS, SANTOS JÚNIOR, 2009).

⁷⁹ A Ilha das Caieiras é assim denominada pois mantém a memória de quando seu território era insular. Após aterramentos do mangue ao longo da costa da Ilha de Vitória, a região foi anexada e tornou-se uma península. Localiza-se em zona de estuário (encontro entre o Rio Santa Maria e o mar da Baía de Vitória) e está a cerca de 4,5km do Parque Vale do Mulembá, de onde se extrai o barro utilizado pelas panelas.

O célebre jornalista, historiador e administrador público José Carlos Monjardim Cavalcanti - reconhecido como embaixador da moqueca - defende a predominância da influência da tradição dos povos originários na torta em entrevista (FOLHA VITORIA, 2019). A explicação para tal fenômeno pode ser encontrada nos dados gerados pelos Censos na capitania do Espírito Santo. Como os povos originários e africanos eram demograficamente preponderantes em relação aos brancos, “os índios tiveram sua cultura simulada e não o inverso como ocorreu em outras regiões do Brasil” (DANTAS; CHAIA, 2002, p. 5-6), dado que as políticas eugenistas favoreceram a migração massiva de povos brancos apenas três séculos depois do início da colonização.

Ainda que os estudos no campo do folclore e demais visões eurocentradas tragam dados e relatos a respeito dos modos de vida tradicionais, sua ancoragem na periodização dentro da lógica do “descobrimento” apresenta uma série de problemáticas. Em suma, devido ao fato de tais estudos identificarem os anos 1500 como período inaugural da história dos povos que ocupam o território brasileiro, incorrem-se nos tipos de equívocos hermenêuticos que vêm sendo apontados nos capítulos anteriores: ignora-se a existência de autônomas e sofisticadas culturas em solo pindorâmico pré-invasão europeia. Além disso, a apropriação dos hábitos alimentares dos povos originários também pode ser percebida como base de um projeto de construção identitária capixaba, denotando um sentimento de unidade cultural.

É importante ressaltar o lugar de cada influência no preparo da torta pois trata-se de um entendimento de que há hibridismos culturais, porém, fruto de choques colonizacionais que invisibilizam ou relegam a um segundo plano a presença dos povos originários, ainda que estes ocupem posição central em determinadas expressões culturais como a torta e a moqueca.

Novamente, entra em jogo a importância das panelas e do ofício afro-pindorâmico quando a torta, preparada na assadeira de barro, é levada para o forno. As panelas de barro apresentam as características ideais para a adequada cocção dos ingredientes, além de conservarem o calor por mais tempo da mesma forma que ocorre com a moqueca. A torta pode ser apreciada por residentes e turistas tanto na cozinha doméstica quanto em restaurantes em qualquer período do ano e seu consumo é transversal a várias classes sociais.

Portanto, a panela de barro torna-se um ícone da cultura capixaba através de seu papel na culinária e de sua representação da miríade cultural local, principalmente entendida no prisma dos três grandes grupos que aqui foram miscigenados: os povos originários de Pindorama/Abya Yala, os europeus e os africanos.

Segundo as paneleiras e um amplo espectro da literatura científica, a presença de povos originários na identidade das paneleiras e na técnica de produção é inequívoca (DIAS, 2006; É DA MÃO..., 2021; NEVES, 1978; PACHECO; NEVES, 1994; SIMÃO, 2008). Essa afirmação se comprova pelos fenótipos e, de acordo com as investigações acadêmicas, pelos achados arqueológicos de Celso Perota (1997, p. 12) que datam a presença de cerâmica de povos originários no litoral capixaba há pelos menos 2500 anos.

Percebemos ser frequentemente utilizado em investigações acadêmicas um trecho da obra de Perota, Beling-Neto e Doxsey (1997) quando estes traçam três principais tradições de povos originários que residiam no território que veio a se tornar o Espírito Santo. É feita uma descrição dos principais dados a respeito de suas inserções geográficas e da relação com a produção cerâmica, como segue:

- a) A Tradição Una tem as áreas geográficas desde Vitória até o sul do estado e a data mais antiga de seus vestígios chega aos 2.500 anos AP (antes do presente). Devido à dispersão geográfica e às características da cerâmica, as populações pré-históricas podem ser filiadas à família linguística PuriCoroadó.
- b) A Tradição Tupi-guarani tem os sítios arqueológicos localizados em todo o litoral do Estado e nas margens dos principais rios do estado. No litoral Sul, município de Piúma, foi encontrado o sítio mais antigo dessa tradição: tem mais de 1.200 anos. É uma cerâmica bem descrita etnograficamente, sendo atribuída aos índios falantes da língua tupi-guarani, cujos representantes no Espírito Santo são os índios Temiminó, Tupinambá e Tupinikim.
- c) A Tradição Aratu, cujos dados arqueológicos são encontrados entre Vitória e o norte do estado e no interior ao longo de todos os rios daquela região. Uma datação feita em um sítio arqueológico encontrado no município de Linhares revela que há 1.300 anos AP, essa população já vivia em grandes aldeias. Essa cerâmica é a mesma produzida pelos índios Pataxó, Malali, Cumanacho, Machacali, dos quais os Malali viviam no norte do estado do Espírito Santo (PEROTA; BELING-NETO; DOXSEY, 1997, p. 12-13)

Os autores supracitados afirmam que “[ao] longo da história várias culturas têm a definição de sua identidade baseada na maneira de confecção e nos estilos de decoração da cerâmica” e localizam nas tradições Aratu e Una uma influência sobressalente (PEROTA; BELING-NETO; DOXSEY, 1997, p. 12). Porém, sabemos que a confecção de panelas por determinados povos originários do ou no Espírito Santo não implica necessariamente que a técnica tenha sido formulada no seio dessas mesmas populações. Em outras palavras, o fato de a herança das Paneleiras de Goiabeiras contar com a presença da tradição Una não significa que este povo iniciou a técnica, pois pode exclusivamente ter sido um reprodutor da mesma, nesse caso sendo compreendido enquanto intermediador. Afirmar o papel de um povo ou de um grupo de povos específicos como gerador(es) da técnica seria menos prudente do que operar na lógica da probabilidade, porém sem nos esquecermos da existência de uma matriz cultural comum a

esses povos. Por isso, ao tentarmos falar das raízes culturais da panela de barro, em função da carência de registros, trabalhamos sempre com base nos hibridismos culturais entre as matrizes dos povos originários e africano.

Os gestos que representam o conhecimento e a habilidade construída pelas guardiãs do saber resultam em objetos de formatos variados. O termo “panela” é utilizado de forma a agrupar um conjunto de utensílios. Há cinco tipos de panela reconhecidos pelo IPHAN (Ilustração 15), conforme o documento “Regulamento de produção e uso da Indicação de Procedência das Panelas de Barro de Goiabeiras” no site do Instituto Nacional da Propriedade Industrial (INPI, 2010, p. 5).

A moquequeira ou frigideira é o recipiente onde, tradicionalmente, são preparadas a moqueca e a torta capixaba. Possui formato circular com dois pegadores laterais ou alças, as chamadas “orelhas”. Sua comercialização acompanha uma tampa.

Na panela de arroz e pirão preparam-se vários alimentos. Além de ser utilizada para preparar e servir arroz branco e pirão, também é frequentemente usada para o arroz de marisco, a galinhada e pratos com caldo. Também possui formato circular e “orelhas”.

A característica singular do caldeirão é sua altura e capacidade de volume que pode chegar a panelas de até 10 litros, o que permite o preparo de saborosas feijoadas e sopas. Tradicionalmente, cada panela apresenta formato circular e alças. Além disso, sua comercialização também é feita em conjunto com a tampa.

Panela de caldo é um artefato menor em comparação aos anteriores, dado que costuma comportar de 300 a 500 mililitros, e é empregado para preparação e consumo de vários sabores de caldo. Não é comercializado com tampa. A assadeira, devido ao seu formato oval, se diferencia visualmente das anteriores facilmente. Conta com as orelhas. É comercializada sem tampa. (INPI, 2010, p. 5; IPHAN, 2007, p. 6-7).

Ilustração 15 - Tipos de panela reconhecidos pelo IPHAN



Fonte: Adaptado de IPHAN (2007, p. 6-7)

Para além desses, quem dita as regras sobre formatos e adornos é a criatividade e habilidade de cada paneleira, bem como a existência de pedidos específicos de clientes. Ao longo do tempo, surgiram formatos novos como a casquinha de siri, o réchaud, a pimenteira com tempo e muitos outros. (IPHAN, 2007, p. 7). É o que transparece na análise descritiva presente na obra “Panela de Barro Preta”.

Formas novas são produzidas ocasionalmente, por encomenda, como porta-retratos e cofres e elas podem persistir se houver uma demanda contínua ou um gosto em fazer. Embora algumas mulheres não façam assadeiras, por exemplo, por serem difíceis, a maioria das artesãs fazem as autoridades das formas. Ao mesmo tempo, várias panelas mencionam uma preferência por determinada forma, produz língua com frequência, o que, em alguns casos cria uma certa especialização. (...) Mas a quase totalidade da produção é formada pelas “formas tradicionais”, as que compõem o acervo culinário regional, embora à “tradição” sejam também incorporadas novas formas. (DIAS, 2006, p. 48).

Em certas circunstâncias, devido ao aumento da circulação de turistas e à concorrência das panelas industriais ou semi-industriais, as mestras começaram a incrementar os artefatos com pinturas em toda a panela e esculturas nas tampas (Ilustração 16). Não se trata de alterar a técnica de confecção das panelas, mas de adicionar decorações ou criar novos formatos. Por exemplo, as paneleiras podem confeccionar artefatos como réchaud, pimenteira com tampa, casquinha de siri e outros.

Ilustração 16 - Decorações nas panelas de barro



Fonte: Adaptado de A GAZETA (2005, folha 05)

O fluxo turístico na capital se avolumou em grande escala. Década após década, as redes de restaurantes e hotéis foram se ampliando nos anos 1960 e 1970 (DANTAS; CHAIA, 2002). Nos anos 1980, “a crescente indústria turística consagrou a panela de barro por meio de campanhas publicitárias, vinculando sua imagem à da moqueca capixaba, num processo que acabou por transformá-la em ícone da cultura regional” (ABREU, 2001, p. 125).

Por causa da implementação de políticas públicas de urbanização e de industrialização e seus impactos, o que era zona de mata, restinga e mangue, passou a ser ocupado pela urbe. Pipocaram novos restaurantes especializados em frutos do mar e peixes: Pirata’s; Bambina; Partido Alto (com três unidades); Jangada; Tratoria Toscana; Minuano; Ferrinho; Pirão; Sizino; Bilac; São Pedro e outros como; o Restaurante do Bigode e o Caranguejo do Languinho. A moqueca capixaba servida na panela de barro ganhou o palco de alguns, figurando como carro-chefe desses. Com isso, a porção continental de Vitória, notadamente ao longo da Orla de Camburi na Avenida Dante Michelini, passou a ser ponto de consumo da culinária tradicional capixaba, ou seja, polo de turismo gastronômico. (DIAS, 2006, p. 36; CURRY, 1962, p. 73).

As roças também fazem parte da história da identidade capixaba. No livro “O Incalistrado”, documenta-se pesquisa linguística sobre o topônimo “capixaba”, da qual extraímos um trecho:

O vitoriense e, mais tarde, o espírito-santense, devem o nome “Capixaba” a uma plantação que teria existido no lugar onde mais tarde se construiu o mercado de Vitória, o antigo “Mercado da Capixaba”. e desta roça de índios - *copissaba*, forma primitiva de *caapissaba* -, teria se originado a palavra *Capixaba*. (DUARTE, 2008, p. 41)

Em seu registro, ele explicita a problemática de uma tradução equivocada da língua tupi pelos colonizadores. “Capixaba” tornou-se sinônimo de “pessoa que faz a roça”, porém, seus resultados de pesquisa evidenciam que: “(...) o sufixo *saba*, aposto a *copira*, *copi* ou *caá-pi* ‘fazer roça, capinar’, altera o seu sentido para ‘o lugar onde se faz roça’, (*copissaba*, *capissaba* ou o atual *capixaba*). Para designarmos o “roceiro” seria mais correto usar-se o sufixo *sara*.” (DUARTE, 2008, p. 43).

O estudo etimológico do gentílico, além de trazer à tona a impressão das culturas originárias na identidade do Espírito Santo, reforça a pré-colonialidade da presença de saberes dos povos originários. Aliás, se tem algo que tornou a panela de barro o ícone que ela é para a cultura regional, foi justamente seu envolvimento com técnicas tradicionais, que conferem a esse artefato qualidade superior em comparação aos industriais.

As técnicas são sofisticadas em habilidades aplicadas em várias etapas. Para produzir cada peça, são necessárias de 6 a 8 etapas de confecção (a depender da categorização adotada). Do ponto de vista arqueológico, tais passos foram extensa e minuciosamente descritos na abrangente literatura institucional do IPHAN e na literatura acadêmica especializada⁸⁰.

Portanto, nos atentamos ao objetivo geral da investigação, voltado para a presença africana no ofício. Em síntese, o trabalho começa com a extração da argila no Vale do Mulembá. Passam para a extração da “tinta” extraída da casca do mangue-vermelho (*Rhizophora mangle L.*), que impermeabiliza a panela devido à presença da substância tanino. Então, começam a “puxar” ou “levantar a panela”, que significa modelá-la com os dedos e com o apoio da ferramenta cuia de cuité. O quarto passo é colocar a panela para secar por alguns dias. Em seguida, ela será alisada ou raspada com pedra de rio (seixo rolado) até que material esteja polido e seco o suficiente. Na etapa posterior, a da queima, monta-se uma “cama” com tábuas de madeira para atear fogo a céu aberto. Por último, a panela será impermeabilizada pela tintura do tanino com auxílio da vassourinha de “muxinga”, garantindo sua rigidez e coloração preta.

⁸⁰ Na mesma linha do que foi apontado por Muniz (2014) e com complementações, recomendamos as publicações de Almeida *et al.*, 2010; Camiletti (2007, p. 83-98); Dantas e Chaia (2002, p. 7-8); Dias (2006, p. 53-67); Perota; Doxsey; Beling-Neto (1997, p. 20-28); IPHAN (2014); e Rodrigues (2011, p. 20-23).

Ilustração 17- Principais materiais e ferramentas para confecção da panela de barro



Fonte: Acervo pessoal (2024)

Nesse sentido, há princípios e algumas etapas em que há evidente laço ou origem na matriz cultural africana, como é o caso do sistema de ajuda mútua e das etapas de “queima” e de “açote”. Avançamos, então, para a apresentação das etapas de produção em maior detalhe, perpassando a presença dos povos originários e africano nos conhecimentos técnico-científico das paneleiras.

Como temos dissertado ao longo de todo o trabalho e prosseguiremos no capítulo seguinte, é evidente a presença de povos originários e africanos na comunidade de Goiabeiras-Velha. Não temos o intuito de identificar aspectos exclusivos da cultura africana, mas sim o reflexo de expressões culturais que são encontrados em África. Operacionalizamos a pesquisa através da noção da percepção de que as tradições originárias e africanas confluem em solo capixaba (BISPO, 2023) dado que estas, quando compulsoriamente escravizadas e transmigradas através do Atlântico, apesar das condições desumanas, reinventaram os conhecimentos técnico-científicos que compõem sua expressão cultural (BUENO, 2021).

Vale apontar que os campos de ativismo intelectual voltados à promoção das filosofias de vida Pachamama (Abya Yala) e Ubuntu (África) em muito têm dialogado, localizando pouco a pouco zonas de confluência ou pontos de contato. Tive o prazer de participar da organização pré-, trans- e pós-produção do “11º Congresso Internacional Constitucionalismo e Democracia:

o Novo Constitucionalismo Latino-Americano” ocorrido em 2021, ação central da Rede para o Constitucionalismo Democrático Latino-Americano no Brasil (RCDLA). Estive nos bastidores enquanto membro do Grupo de Pesquisa África-Brasil: Produção de Conhecimentos, Sociedade Civil, Desenvolvimento e Cidadania Global, vinculado à Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB, 2021) e coordenado pelo Professor Doutor Bas’Ilele Malomalo. Toda a construção do evento foi realizada de tal forma a propiciar debates a respeito da pluralidade jurídica em respeito às tradições culturais de povos racializados como originários⁸¹.

Um dos elementos que tem sido ressaltado nesses diálogos está no campo dos valores culturais. Nesse sentido, quando consideramos a realidade das paneleiras, é necessário mencionar a existência de princípios que, certamente, atravessam o saber-fazer, ou seja a técnica de confecção, mas que se fazem presentes em todo o *ethos* filosófico da comunidade.

O afeto na produção paneleira é marcado sobretudo pelos hábitos solidários, de cooperação e reciprocidade presentes desde o processo de confecção das panelas - que vai muito além do significado economicista de “atividade econômica” - até nos momentos de desconstrair e expressão como nos jogos de futebol, nas festas de expressão de fé-religião, blocos carnavalescos, apresentação do boi (Boi Estrela/Estrelinha) e demais brincadeiras entre as famílias. Naturalmente, por meio desses momentos os “sentidos de cooperação, amizade, reciprocidade e confiança eram compartilhados pela comunidade” (MARQUES, RODRIGUES, FUKUDA, 2021, p. 266-268) e a importância da arte, cultura e lazer para a vida, incluindo a atividade econômica, se fortaleciam e se fortalecem.

Simão (2008) utiliza o termo “entrejuda” para adjetivar esse sistema de vivências e de produções. A solidariedade é necessária, particularmente em certas etapas da confecção, e componente cultural do modo de vida comunitário. Nesse sentido, coadunamos a autora pois é principalmente a partir das experiências de ajuda mútua que são tecidas as teias de relações sociais cruciais para a vida, tanto a nível intra quanto interfamiliar, e é reduzido algum tipo de distanciamento entre a esfera pessoal e a profissional. Além disso, conforme apontado em pesquisas anteriores, a solidariedade praticada com o intuito de busca pela harmonia na interação com a natureza (da qual os humanos fazem parte, não de forma opositiva, mas

⁸¹ O conteúdo está integralmente disponível no Canal YouTube da Rede para o Constitucionalismo Democrático Latino-Americano no Brasil. REDE PARA O CONSTITUCIONALISMO DEMOCRÁTICO LATINO-AMERICANO NO BRASIL. Canal YouTube. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/@redeparaconstitucionalism7727>. Acesso 26 nov. 2021.

inclusiva) é componente da tradição filosófica africana simbolizada no célebre conceito “Ubuntu” (BUENO, 2021, p.13-21).

O princípio da solidariedade materializado no sistema de ajuda mútua orienta as relações de produção, especialmente nas etapas finais e após a conclusão dos trabalhos. Por unanimidade, a queima é relatada como a etapa mais penosa. As mestras do ofício e auxiliares devem se manter ao redor de um calor de aproximadamente 600°C por pelo menos 30 minutos enquanto aplicam seus conhecimentos técnicos, monitorando as condições meteorológicas (vento e umidade) para garantir que cada panela seja retirada do fogo no momento certo. Somente para essa etapa, são necessários vários procedimentos de observação e manejo simultâneos, o que demanda a cooperação com outras pessoas da família (frequentemente, o marido, um filho ou sobrinho) ou ainda auxiliares contratadas(os), ainda sendo as paneleiras as responsáveis e detentoras da técnica ao longo de todo o processo. “A queimadura do fogo acaba com a gente”, segundo relato coletado por Dias (2006, p. 61-65).

O local da queima é uma área ao lado do Galpão das Paneleiras. Antes de iniciar o processo, é preparada uma “cama” com tábuas de madeira de reaproveitamento/construção onde as panelas cruas serão emborcadas uma atrás da outra. Em seguida, as mesmas receberão uma cobertura de nova camada de madeira ou gravetos. O fogo será ateado na base da cama, conforme Ilustração 18. (NICOLE ET AL., 2012, p. 33).

Ilustração 18 - Preparação da cama para queima das panelas

Fonte: SILVA 2023c, p. 2023

À medida que cada panela deixa de apresentar coloração marrom clara e passa a pender para o avermelhado, diz-se que está no “ponto” certo. Quando oportuno, cada uma será retirada com o auxílio de uma vara de bambu ou de uma pinça metálica e depositada pelo tirador em local adequado para a realização da próxima etapa (Ilustração 19, abaixo), a de açoitamento das panelas com tintura de tanino. Tirador é a pessoa encarregada de retirar as panelas da fogueira e depositá-las, com destreza e em ritmo adequado, em uma instalação móvel ou sobre uma base móvel própria para o açoitamento das panelas. Seu ritmo de trabalho é importante, pois as panelas devem estar ainda em brasa quando forem recepcionadas pelas paneleiras para o açoitamento. Somente assim, o tanino salpicado aderirá à superfície da panela. (DIAS, 2006, p. 61-65; IPHAN, 2006; NICOLE ET AL., 2012, p. 33-34).

Ilustração 19 – Paneleira Evanilda Fernandes Correa açoitando a panela com vassourinha de muxinga embebida na tinta do tanino



Fonte: SILVA (2023c, p. 333)

Durante a impermeabilização e pigmentação da panela com o tanino, utiliza-se uma ferramenta designada pelas paneleiras como “vassourinha de muxinga”. Basicamente, muito antes da confecção da panela, extrai-se um certo volume de galhos da planta nativa que leva o mesmo nome. Após secos, eles são utilizados para aplicar a tintura na panela tórrida por meio de vários golpes com a ferramenta (Ilustração 19). A panela adquirirá sua coloração preta tradicional durante essa etapa. (INPI, 2010, p. 10).

O fato de esse processo de aplicação ser chamado de “açoite” pelas paneleiras está situado histórica e geograficamente, retomando a questão central desta pesquisa. Na obra “A influência africana no português do Brasil”, a etimologia da palavra “muxinga” provém da língua africana quimbundo, onde se grafa o termo como “mu'xíga”. Seus falantes residem no noroeste do atual país Angola. Na tradução do livro, seu significado refere-se precisamente ao ato de açoite, surra, coça ou tunda. (MENDONÇA, 2012, p. 159). Essa é uma das mais evidentes marcas da influência linguística dos povos africanos na comunidade de Goiabeiras, mas porém o peso dos povos de Ngola na cultura brasileira como um todo é inegável.

Desde a queima e ao final de todas as etapas, era muito comum haver uma confraternização ou descontração na forma de uma mesa com alimentos tradicionais e de brincadeiras variadas. As memórias das mestras do ofício a respeito desses momentos são recheadas de afeto:

Antigamente, todas as panelas tinha união. Quando ia queimar panelas, todas ia açoiar. **Tinha um cafezinho, canjica, cuscuz, polenta e café.** (...) E ali no Campo do 3 Maio era um brejo. A gente lavava roupa, era a nossa piscina, era o nosso divertimento. Os italianos cozinhavam a roupa e lavavam roupa pra fora. Nós brincava de boneca e tinha batizado. Na casa de dona Merquide, a gente fazia o cozinhado. Então marcava aquele dia, cada um dava uma coisa e fazia o batizado das bonecas e virava comadre. E tinha comadre de fogueira, que tinha ontem, e hoje não tem mais. Sônia Ribeiro, 52 anos, panela [grifo negro nosso] (ALMEIDA ET AL., 2010, p. 5).

Chama atenção a presença africana nos pratos e nos ingredientes amplamente consumidos pelas comunidades africanas transmigradas. Por exemplo, o cuscuz é um alimento pelos africanos islamizados para a América. O livro “História da Alimentação Brasileira” traça um histórico transatlântico da chegada do cuscuz em terras brasileiras:

O cuscuz, kuz~kuz, alcuzcuz , é prato nacional dos mouros n' África Setentrional, do Egito a Marrocos. Inicialmente feito com arroz, farinha de trigo, milheto, sorgo, passou a ser de milho americano quando o Zea mayz irradiou - se pelo mundo ao correr do séc. XVI. Servem - no de milho e mel mas possui muitas formas: com caldo de carne e legumes, molhado na manteiga, com leite e açúcar, com passas de uvas, tâmaras, acompanhando carne ou pescado, ou valendo, sozinho, o almôço árabe. Parece certo que os berberes foram os criadores do cuscuz , como crê Karl Lokotsch, e o trouxeram para África, Ocidental, Central, Atlântica, quando descenderam nas campanhas invasoras pelo Níger e Congo, há doze séculos. (...)

O cuscuz de milho foi solução brasileira, americana, onde o Zea mayz dominava. E também a adição do leite de côco que não ocorre em nenhuma região africana. N' África continuam os tipos clássicos de trigo, sorgo, sêmola de arroz, milheto, ao lado do milho aventureiro (...)

O português conheceu e usou do cuscuz tendo-o dos berberes, de tão velho e largo contato histórico. Era prato popular em Portugal quando o Brasil apareceu na rota da Índia. (CASCUDO, 2004, p. 204-205).

Esses elementos culturais, notadamente na esfera da culinária, representam os esforços de resistência ao genocídio cultural. Isso ocorre de forma ancorada na tradição, uma vez que pessoas negras lograram manter uma presença africana latente apesar dos rompimentos provocados pelas sequestro transatlântico e das táticas de embranquecimento cultural (NASCIMENTO, 2016; 2019).

Portanto, notamos que a habilidade e o conhecimento técnico das panelas são determinantes dos principais atributos das panelas de Barro de Goiabeiras, tais como, sua resistência ao calor e ao impacto, sua eficiência de cozimento e conservação do calor, sua simetria e qualidade de acabamento e sua característica coloração preta. Observar a bibliografia

acadêmica especializada no ofício das Paneleiras de Goiabeiras é encontrar uma voz uníssona que assegurar a relevância das mestras do ofício enquanto detentoras e compartilhantes do conhecimento técnico necessário à execução de todo o processo artesanal de confecção das panelas.

4.4 O Congo de Goiabeiras é o Congo da União, ê iá!

Mesmo com todo o significado cultural que as panelas de barro contêm, viver em Goiabeiras vai muito além de sua produção. As diversas expressões culturais associadas ao ofício (congo, folia de reis-jongo, etc.), elas percorrem, dançantes e cantantes que são, está dissertação. Essa constelação está impressa na Nova Cartografia Social de Goiabeiras, cartilha produzida em oficina de construção cartográfica com paneleiras (ALMEIDA ET AL., 2010). A entrada em cena das paneleiras, no texto, se dá por meio da introdução sobre a importância da riqueza de expressões culturais no território de Goiabeiras-Velha. Nas palavras da própria Jamilda:

Goiabeiras Velha, localizada na porção norte da capital do Espírito Santo, é território de rica diversidade cultural. Nela desfilam diversas tradições culturais, tais como: banda de congos, brincadeira do boi Estrela,⁸² folia de reis, bloco carnavalesco Prazer das Morenas, festa de São Benedito, novena de São Sebastião, paneleiras, benzedeadas, fazedores de redes de pescar, cantadeiras de roda, brincadeiras de rua. Dada a riqueza dessas expressões da cultura popular, acreditamos que esta cartografia social possa ser concebida e utilizada como um instrumento político para reivindicarmos a implementação de políticas públicas que efetivamente concorram para a melhoria da qualidade de vida dos mestres e mestras da cultura popular, bem como dos demais moradores desta comunidade. (ALMEIDA ET AL., 2010, p. 3)

Esse tipo de relato, especialmente por seu tom analítico, nos auxilia a compreender o complexo cultural onde se circunscrevem as paneleiras e onde se encontra presença africana em interação constante com as tradições originárias.

O Congo do Espírito Santo, por exemplo, é o festejo que mais envolve a comunidade como um todo, incluindo mestras do ofício. Tanto é que a paneleira Ilza brada “Pra mim, o que o Congo significa? Que é a melhor coisa que eu tenho! Ai de mim sem o Congo!” (SÃO..., 2021, 4min a 5 min). “(...) Sem ele [o congo] ali nas paneleiras não é assim uma atividade de fazê panela (...)”, diz Ivanilda Fernandes Correia. Mesmo sem ser do congo, é reconhecida a

⁸² Para elucidar os processos inseridos nas brincadeiras capixabas é sugerido a “Boi de goiabeiras um estudo para a construção didática leitura. Disponível: https://cefd.ufes.br/sites/cefd.ufes.br/files/field/anexo/marina_leone_evangelista_monteiro_de_assis_e_vitor_bodart_de_oliveira_castro_-_boi_de_goiabeiras_um_estudo_para_construcao_didatica.pdf acesso 08 dez. 2023

sua importância na comunidade e na vida das paneleiras, como relata a mestra Valdinéia da Vitória: “(...). Tem tudo a ver, eu acho que tudo faz parte da cultura do Estado, alguns que tocam hoje, a mãe, os avós, até mesmo os esposos fazem panelas. Eu não sou do congo, acho muito bonito (...)” (PEROTA; DOXSEY; BELING-NETO, 1997, p. 18-20).

Em sua tese de doutorado “Cinema na panela de barro: mulheres negras, narrativas de amor, afeto e identidade”, a cineasta e professora de História da UnB Edileuza Penha de Souza nos explica que: “[p]ara as paneleiras congueiras, é impossível pensar um elemento dissociado do outro, pois é exatamente o seu encontro que possibilita a criação da identidade de Goiabeiras Velha.” (SOUZA, 2013, p. 145). Podemos ouvir as toadas de Congo nos festejos da Banda, em apresentações ou enquanto cantigas de trabalho, tiradas durante a confecção das panelas. O fato de o congo e a panela de barro fazerem parte de um mesmo complexo cultural transparece em versos cantados pela comunidade:

Congo de Goiabeiras
Congo de devoção
Congo da União, ê, a
Valha-me São Benedito
E a Virgem da Conceição

Samba crioulo
Deixa samba
Panela de barro
Acabou de Chegar
(EP4 – MESTRE..., 2023⁸³).

Sua conexão também se dá no âmbito do reconhecimento político-institucional, pelos poderes públicos, da relevância de ambas as expressões na cultura de todo o estado do Espírito Santo. O ofício das Paneleiras e o Congo são componentes identitários do povo capixaba: a primeira expressão cultural foi registrada como o primeiro bem cultural de natureza imaterial do Brasil pelo IPHAN em 2002 no “Livro de Registro dos Saberes”, enquanto o Congo foi registrado como primeiro bem da mesma natureza a nível estadual no “Livro de Registro das festas, celebrações e folguedos que marcam ritualmente a vivência do trabalho, da religiosidade e do entretenimento”, pelo Conselho Estadual de Cultura (CEC), órgão da Secretaria da Cultura do Espírito Santo (SECULT ES), em 20 de novembro de 2014. Ademais, o Congo foi declarado

⁸³ EP4 - MESTRE VALDEMIRO SALES - (Banda de Congo Panela de Barro) - Goiabeiras, Vitória-ES. Locução de: Fábio Carvalho. *Papo de Mestres Podcast*: 15 fev. 2023. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/4IgVaUE2H0eu0kWxZt9fKQ?si=eh1kEFUKS8OreZXh-exvqg> 2023. Acesso: 15 jun. 2023.

patrimônio imaterial do estado pela Assembleia Legislativa do Espírito Santo no ano seguinte por meio da Lei Ordinária Estadual nº10.363/15⁸⁴.

Quem quiser participar no Congo⁸⁵, encontrará de 10 a 25 pessoas tocando, dançando, brincando nas ruas em devoção aos santos, principalmente a São Pedro, São Sebastião e São Benedito, assim como à padroeira capixaba Nossa Senhora da Penha⁸⁶. Bandas de Congo são conjuntos musicais e dançantes, que brincam em formato de festejo, tradicionalmente percorrendo ruas, cidades e avenidas. (Ilustração 20).

Ilustração 20 - Banda de Congos de São Benedito, de Caieira Velha, Aracruz, norte do Espírito Santo (acima) e Banda de Congo “Panela de Barro”, de Goiabeiras (abaixo)



Fonte: Adaptado de Santos Neves (1980. p. 9)

⁸⁴ Para maiores esclarecimentos ver a lei na íntegra. Disponível: <https://www3.al.es.gov.br/Arquivo/Documents/legislacao/html/10.363.htm> Acesso 10 jan. 2024.

⁸⁵ Fazemos esta síntese a partir da pesquisa documental realizada no acervo do Conselho Estadual de Cultura do Espírito Santo, da análise fílmica e da observação participante em apresentação da Banda Panela de Barro.

⁸⁶ É habitual considerar o Convento de Nossa Senhora da Penha, localizado em Vila Velha, como o cartão-postal primordial do estado e, sem dúvidas, como um de seus principais pontos turísticos. A construção foi tombada como patrimônio histórico-cultural pelo IPHAN em 1943. Anualmente, ocorre a Festa da Penha onde, há mais de 450 anos, são realizadas celebrações como missas, apresentações de bandas, romarias, dentre outros. Devotos à padroeira, os fieis dirigem-se morro acima, a 154 metros de altura, onde se encontra o Santuário.

O ritmo, a estrutura melódica, os instrumentos e a indumentária do Congo são singulares a essa expressão cultural. Seus principais instrumentos são o tambor e a casaca, assim como para todas as demais bandas no contexto do Espírito Santo. Na banda de Goiabeiras, os instrumentos são: o tambor; a casaca; a cuíca; o chocalho e o triângulo. (EP4 – MESTRE..., 2023).

Para produzir um dos tambores tocados nos congos, pode-se utilizar duas matérias-primas: ou a madeira - que pode ser oca ou escavada - ou a partir de barris reciclados, os chamados tambores barricados. O couro que o tampa é, via de regra, de boi. O tambor ocado é característico da forma de produzir dos Tupiniquins do norte do estado, no município de Aracruz, mas são exceção no cenário atual, dado que os barricados os foram substituindo. Sua fixação - pela técnica de povos originários é feita com tarugos, enquanto os demais costumam ser presos com pregos ou rebites de alumínio. (LINS, 2009, p. 36-44).

A casaca, é também primordial nas bandas e, por isso, tornou-se um ícone capixaba. Pode ser chamado de variadas formas: “de reque-reque, de cassaco, de caracaxá, de canzá, entre outros, além de reco-reco e de casaca, de uso mais corrente, hoje, entre os congueiros.” (LINS, 2009, p. 44-46). Em suma, é construído, geralmente, na base de madeira escavada ou bambu. À parte, sobre uma lasca de bambu são inscritos talhos latitudinais e essa lasca será sobreposta à base. Em sua ponta superior, agrega-se uma cabeça com feições de povos originários ou negros, podendo adotar a forma de carranca⁸⁷. Para tocá-lo, fricciona-se uma baqueta de madeira aos talhos, de onde parte o som, do atrito. (SANTOS NEVES, 1980a, p. 14).

⁸⁷ A crença popular sobre o significado-uso das carrancas é que elas afastam espíritos malignos.

Ilustração 21 - Instrumentos da Banda de Congo Panela de Barro



Fonte: Adaptado de LINS (2009, p. 39-58)

Os instrumentos musicais e a dança são acompanhados por canções, as “toadas”. Em outras regiões, são “entoadas, cantigas ou jongos de congo”. Os temas das letras são variados, e podem ser agrupados a depender de sua função durante o festejo. Há toadas “de viagem”, “de despedida”, “de caminhada”, “de trabalho e dia a dia”, dentre outras. (ORTIGÃO, 2021, p. 12).

Iaiá, você vai à Penha?
Me leva ô
Me leva!

Eu vou criar capricho
Eu vou trabalhar
Eu tenho uma promessa a pagar

Essa promessa
Que eu tenho a pagar
A minha santa padroeira
Para ela me ajudar
Iaiá, você vai à Penha?
(PANELEIRAS..., 2020)⁸⁸

⁸⁸ Versão da música presente no filme “Panelas de Goiabeiras - O Caminho das Mãos” (2020), que conta e canta os desafios da comunidade de Goiabeiras-Velha, Vitória/ES, durante a pandemia de coronavírus.

É esta toada supracitada que abre o episódio “Congo” da Série “Griôs de Goiabeiras, codirigida por Bento e Lindemberg (2022). O “Mestre Ricardo [da Banda Amores da Lua] relata que seu avô, Mestre Reginaldo Sales, considerava esta toada o Hino das Toadas do Congo do Espírito Santo.” (ORTIGÃO, 2021, p. 48).

Muitas das bandas, como é o caso da Banda de Congo Panela de Barro, têm em São Benedito seu protetor, cuja relação com o congo é explicada por Mestre Valdemiro Sales.⁸⁹

O negro, foi ele o causador de São Benedito estar no Congo. Naquela época em que traziam os negros da África para trabalhar aqui no Brasil, houve um naufrágio naquelas águas lá em cima do norte [do estado do Espírito Santo], pro lado de Aracruz, Regência. Onde ali, salvou-se um grupo e esse grupo pediram a São Benedito pra interceder pelo salvamento deles, que os ajudasse. Eles pediram até pros portugueses, pra eles deixá que eles fizessem uma festa aí a louvar o Santo negro, São Benedito. Então, conta-se que eles fizeram o primeiro barco, que foi um barco feito de cipó. E aí, eles saíram à rua com a imagem de São Benedito, se juntaram com os tambores e saíram fazendo essa festa pelo meio da rua. (SESC TV, 2016, 10min20seg a 11min21seg).

A toada também conta:

Meu São Benedito que vem de Lisboa (2x)
 Com a sua Bandeira, com a sua coroa (2x)
 Oi, que Santo é aquele que vem na charola⁹⁰?
 Meu São Benedito e nossa senhora
 Oi, que Santo é aquele que vem de acolá?
 É São Benedito que vem nos salvar! (2x) (SESC TV, 2016, 11min20seg a 16min).

A charola mencionada no terceiro verso corresponde ao andor de procissão, sobre o qual se carrega a imagem do “santo negro” (Ilustrações 22 e 23, a seguir):

⁸⁹ Em nota de rodapé do livro “O Congo do Espírito Santo: uma panorâmica musicológica das bandas de congo”, escrito pelo maestro Jaceguay Lins, a revisora musicológica Paula Galama explica a relação entre São Benedito e as bandas de congo, devoção que “vem a partir de uma lenda que conta a história do navio negreiro ‘Palermo’, que traria uma leva de escravos para o Brasil e naufragou no litoral de Nova Almeida, ES. Conta-se que os negros se salvaram agarrados ao mastro do navio, orando a São Benedito. (LINS, 2009, p. 25)

⁹⁰ Andor de procissões e festejos.

Ilustração 22 – Banda de Congo de Goiabeiras durante Festa de São Benedito: cortada, puxada e fincada do mastro



Fonte: ALMEIDA *ET AL.* (2010, p. 8)

Ilustração 23 - Andor ou charola de São Benedito de Goiabeiras



Fonte: LINS (2009, p. 91)

As marcas da religiosidade ou da profissão da fé são indelévels. Marcos Vinicius Loreto, capitão da Banda de Goiabeiras, expressa: “Pra mim, o Congo é minha fé, é minha devoção e gratidão, principalmente a São Benedito porque ele é um santo poderoso, faz muitos milagres na vida da gente.” (SÃO..., 2021) A época das festas concentra-se no mês de dezembro, época em que a espiritualidade afro-pindorâmica se adapta à imposição do catolicismo como religião

do Estado brasileiro, no movimento eufemizado como “sincretismo” (NASCIMENTO, 2016; 2019). Com a toada a seguir, complementamos a ilustração da devoção:

Nessa caminhada, eu sei que não estou sozinho
 São Benedito, vai abrindo o meu caminho
 É um santo milagroso, é um santo de amor
 São Benedito, é o nosso protetor
 (SESC TV, 2016, 16min30seg a 19min07seg)

O Mestre Valdemiro Sales relata as origens da Banda de Congo Panela de Barro no Papo de Mestres Podcast (EP4 – MESTRE..., 2023), que documenta as narrativas de mestres de congo capixaba em uma série de entrevistas. Em seu relato, ela surgiu da própria comunidade local, tendo seu registro fundacional em 1938, embora Dantas e Chaia (2002) apontem que mesmo sem haver registros da banda em Goiabeiras, de forma geral as bandas já eram conhecidas no século XIX. Não faria sentido, segundo o mestre, atrelar essa fundação a um indivíduo só, mas sim à coletividade:

Olha, 1938 é o ano que nós temos registro da nossa banda de congo. Eu sou nascido e criado aqui dentro. E aqui, a panela de barro e os pescadores, marisqueiros (...) eu digo que foi ali uma união de paneleiras e também de pescadores (...) Esse povo daqui vivia disso: da panela de barro e da pesca. Automaticamente, é com **esse povo** que começou, porque não existiam outros a não ser esse. A gente não tem aquele jeito de dizer “foi fulano de tal que começou com a banda”, a gente não tem essa história. (negrito em alusão à entonação enfática do mestre) (DANTAS; CHAIA, 2002, p. 16)

A Banda possui algumas especificidades únicas quanto à composição: há um mestre, um capitão, tocadores e cantadeiras-dançarinas, todos membros da comunidade de Goiabeiras-Velha (SIMÃO, 2008, p. 134; IPHAN, 2006, p. 52). Na entrevista, o mestre Valdemiro chama atenção ao fato de que as cantadeiras só existem na Banda de Congo Panela de Barro.⁹¹ Os saberes são transmitidos sobretudo através da oralidade e, mais uma vez, demarcam seu lugar, neste caso no congo.

⁹¹ Homens também cantam, mas as cantadeiras apresentam essa função específica nos festejos.

Ilustração 24 - Congueiros posando à frente da Sede do Clube 3 de maio Futebol Clube e Congueiras uniformizadas



Fonte: SIMÃO (2008, p. 134)

Além de seu evidente surgimento na comunidade de Goiabeiras, o nome empregado desde 1938 foi assim designado por seu Arnaldo Gomes Ribeiro, que era dono de um ponto de venda de painéis e contratava paneleiras e auxiliares em um modelo de produção específico (SIMÃO, 2008, p. 159), e passou a vincular o nome da banda ao ofício das paneleiras. Anteriormente, era chamada de “Banda de Congo Brasil”, o que pode ser uma das explicações para o uso de roupas, adereços e adornos próprios nas cores amarelo, verde e branco e explica o verso “O Congo de Goiabeiras é o Congo da União”, em referência ao país. Esses uniformes chegaram a partir de seu Arnaldo, mas antes não havia um padrão específico para indumentária, segundo depoimento do mestre. (SESC TV, 2016; EP4 – MESTRE..., 2023) (Ilustração 24, acima, e Ilustração 25, abaixo).

Ilustração 25 - Estandartes da Banda de Congo Panela de Barro, dedicados a São Benedito e à panela



Fonte: Adaptado de LINS (2009, p. 86-87)

Na leitura da tese de Edileuza Penha de Souza, que observa o contexto específico das paneleiras, em função da concentração de expressões como as brincadeiras de boi, variados festejos de carnaval, festas e procissões a padroeiros como São Benedito e São Sebastião, além da marujada, da presença das benzedeadas e da própria Banda de Congo fazem com que possamos afirmar: “Goiabeiras-Velha é uma territorialidade afro-ameríndia” (SOUZA, 2013, p. 139). Dantas e Chaia (2001) também ressaltam essa coincidência, sincronia e presença cultural plural na convivência de Goiabeiras: “Outras manifestações da cultura popular capixaba, que tem o mesmo berço da cerâmica de argila queimado, como o Congo, o jongo e a folia de reis, misturam influências indígenas e africanas.” (DANTAS; CHAIA, 2001, p. 16)

As identidades em Goiabeiras e as condições de preservação das culturas tradicionais dos povos originários e africanos foram, em grande medida, condicionadas pelo embargo econômico imposto pela Coroa Portuguesa ao Espírito Santo durante o ciclo do ouro, entre finais do século XVII e início do XIX. Esse processo, no campo dos estudos em História Econômica, já foi retratado no discurso colonial como um “empecilho ao desenvolvimento da capitania” capixaba (BITTENCOURT, 1989, p. 35). Em função da descoberta de grandes jazidas de ouro em Minas Gerais, o Espírito Santo passou a servir como tampão. A metrópole temia ataques às minas e contrabando por outros colonizadores europeus, que poderiam entrar pelo litoral capixaba. “Com esse isolamento e a conseqüente estagnação econômica, as etnias se miscigenaram, especialmente as indígenas e as africanas, criando uma cultura popular

peculiar que se fortaleceu principalmente na expressão folclórica e no artesanato.” (PEROTA; DOXSEY; BELING-NETO, 1997, p. 13).

A seguir, abordaremos a confluência na ocupação do território, na formação de redes de sociabilidade solidárias e na cosmologia do saber orgânico como um denominador comum entre ambas as matrizes culturais: a dos povos originários e os africanos.

Tratar das confluências não significa deixar de lado ou desconhecer a existência de conflitos, geralmente incentivados pelos colonizadores, entre os dois grupos. Por exemplo, no contexto do crescimento da formação de quilombos no Espírito Santo, em 1845, o então vice-presidente provincial Marcelino da Silva Lima sancionou “uma lei que criava uma guerrilha totalmente dedicada à captura de escravos fugitivos e criminosos.” (MOREIRA, 2017, p. 84). A denominação utilizada reflete a criminalização da busca por liberdade dos povos quilombolas, que desafiava a administração pública colonial. Os colonizadores, então, aproveitaram-se da fragilidade dos povos originários puris, que se encontravam em vias de perder a guerra contra os boruns (conhecidos na linguagem colonial pejorativamente como botocudos) e sofriam perseguição pelos mineiros. Eles se situavam ao sul do estado, na região da cidade de Itapemirim.

Para os puris, a aliança com os moradores da província significava a possibilidade de transitarem pela província e de arrancharem-se nas terras com relativa segurança e sossego. Em contrapartida, eles deveriam sujeitar-se aos serviços requeridos por moradores e pelas autoridades locais, como ajudar na construção da estrada de ligação entre Minas e Espírito Santo, combater quilombos, capturar escravos fugidos e enfrentar os índios botocudos que por ventura ameaçassem a segurança da capitania. (MOREIRA, 2017, p. 86).

Já no norte do estado, em São Mateus, o temor contra os povos boruns era tamanho,

a ponto de os fazendeiros e moradores locais manterem armada a maior parte dos escravos, numa aparente contradição às normas mais elementares de segurança prevalecentes na sociedade escravista. A historiografia tem demonstrado, contudo, que armar escravos não era uma estratégia incomum no Brasil, enquanto durou a escravidão. (MOREIRA, 2017, p. 98)

Portanto, a depender da forma como lemos a obra “Espírito Santo Indígena”, produzida pelo Arquivo Público do Estado do Espírito Santo (2017), podemos perceber que os dados trazidos pela autora ressaltam evidências, através de relatos de desunião, de que os puris foram colocados de forma subserviente aos interesses coloniais diante do estímulo por parte dos europeus ao conflito e pela falta de alternativas. Segue essa mesma linha Beatriz Nascimento, dado que quando interrogada em um seminário sobre “a relação dos cafuzos, se eles tiveram muito conflito ou não”, ela responde:

(...) não há basicamente conflito entre índios e negros, tanto não há que o quilombo é sempre inaugurado por negros e você encontra o índio lá dentro, com inclusive posições de mando, de chefe e esse negócio todo.”. Especificamente no que se refere à fonte dos tensionamentos, sintetizamos: “(...) o único conflito que existem nessas duas culturas é justamente o conflito que existe com a cultura dominante (...). (NASCIMENTO, 2018, p. 135-139).

Há algumas expressões culturais que se inserem em um conjunto abrangente de redes de sociabilidades e comunicações dada sua capilaridade em todo o território nacional, chegando até a representar internacionalmente a síntese afro-pindorâmica. É o caso da capoeira, registrada pelo IPHAN como patrimônio cultural do país, cujos saberes dos mestres enriquecem nossa memória. O Mestre capoeirista Militão Reza Forte concedeu entrevista ao Jornal Merkato, publicada em outubro de 2023. Desde que se mudou para o Espírito Santo, aos 22 anos de idade há praticamente 40 anos, ele reside em Linhares - município ao norte do Espírito Santo - compartilhando a arte-luta. Nessa comunicação, que ficou intitulada “O soldado da capoeira”, ele fala da importância dos povos originários nos quilombos e para a resistência negra:

Entrevistador(a)⁹²: Para você, a capoeira começou a se desenvolver genuinamente onde e como?

Mestre Militão: O negro na África já tinha as danças guerreiras dele. O negro quando fugia pro mato, aqui no Brasil, ele tinha acolhida do índio, por isso se permitiu criar os quilombos, certo? As irmandades, tudo isso. Porque o índio brasileiro é o grande contribuinte para a cultura capoeira. O pessoal não cita isso e dizem que é só do negro, não. **Foi necessidade do negro, mas o índio observava e acolhia, tanto é que quando os índios eram atacados pelos europeus, quem voltava para contar a história era o negro.** Olha onde a pessoa deixa um espaço vazio! O problema nosso é passar os olhos na história, mas não ler, não pesquisar. Só passam os olhos na nossa própria história. Isso é ruim porque a gente deixa de aprender muito e deixa a nossa brasilidade enfraquecida. Mas a capoeira se desenvolveu no Brasil todo... aonde tinha negro escravizado, ela surgiu. (MERKATO, 2023, grifo nosso).

Ou seja, enxergamos que houve conflitos, porém reconhecemos que - essencial e tradicionalmente - há muito mais elementos em comuns do que díspares, muito mais solidariedade do que conflitos, e é essa cola que dá base à identidade afro-pindorâmica das paneleiras na contemporaneidade.

Embora haja pontos de convergência com outras de origem similar, como o congado, é necessário evidenciar que o Congo do Espírito Santo possui sua singularidade ancorada na realidade local. A pesquisa de Identificação do Congo do Espírito Santo trata dessas particularidades. Foi uma investigação executada entre novembro de 2018 e julho de 2020, sob a coordenação dos professores Elisa Ramalho Ortigão e José Otávio Lobo Name, e contou com

⁹²Não foi informado o nome da pessoa entrevistadora na matéria.

recursos da União intermediados pelo IPHAN. Sua finalidade era o registro do Congo do Espírito Santo como Patrimônio Cultural Imaterial Nacional. No Parecer Técnico de Cumprimento do Objeto da Pesquisa de Identificação do Congo do Espírito Santo, o IPHAN destaca pontos e dimensões que singularizam o Congo em comparação às congadas mineiras, goianas ou paulistas:

(a) a participação menos proeminente das irmandades; (b) os ritos, hierarquias e personagens participantes; (c) as narrativas de origem vinculadas ao naufrágio de escravizados e desprendimento do mastro de São Benedito; (d) a devoção pautada, principalmente, em São Benedito; entre outros. (IPHAN, 2023, p. 9).

Porém um desses aspectos únicos reside na sua mescla de culturas que possuem um denominador comum a nível cosmológico, isto é, dos princípios e valores culturais que explicam moldam nossos padrões éticos a partir de uma explicação própria a respeito da origem e do funcionamento da vida no sociobiocósmico (MALOMALO, 2022).

Sem ignorar a pluralidade cultural, Helena Theodoro também apresenta o denominador comum entre os povos originários e africanos na essência de suas cosmogonias. Em suas palavras: “a visão tanto dos índios quanto da comunidade preta é que as energias da natureza somos nós. É o ar que a gente respira, é a nossa carne, que é terra. Quando a gente morre, a gente volta a ser pó”. (#141 – HELENA..., 2021). Queremos dizer com isso que o modo de viver presente nos corpos-território das Paneleiras de Goiabeiras-Velha traz em si sabedoria a respeito da (re)produção de vida, saberes tradicionais reinventados pela memória intelectual, cognitiva e gestual de povos originários e africanos. Souza (2013) e ela dialogam dado que a primeira entende que:

Em cada panela confeccionada e em cada momento de ensaio ou apresentação da Banda de Congo Panela de Barro, elas estabelecem a arquê (arkhé), que sustenta todas as suas singularidades. É este o princípio da perspectiva do vivido-concebido, afirmar **a ancestralidade e a espiritualidade como possibilidade de recriação de valores, experiências e linguagens coletivas capazes de redimensionar o continuum civilizatório que sustenta, dá a vida e possibilita a continuidade das mulheres paneleiras e congueiras.** (SOUZA, 2013, p. 36, grifo nosso).

Torna-se evidente que nos focalizamos sobre as continuidades históricas que se incutem na capacidade de preservação dos saberes de Goiabeiras. Porém, é evidente que - na confluência - há uma síntese: a partir dos corpos que confluem, há um novo elemento ou expressão. Nos resultados da extensa pesquisa de inventariado do congo realizada por intermédio da SECULT ES, ressaltam-se as reinvenções e alterações nas bandas a partir da chegada de povos africanos. Na síntese afro-pindorâmica ocorrida no estado do Espírito Santo, houve necessidade de

adaptações tanto pela percepção dos africanos quanto da parte dos povos originários, dado que ambos praticavam expressões culturais diferentes, porém com pontos de contato por representarem cosmogonias de alguma forma confluenciáveis.

As Bandas de Congo, foram assim se modificando com o passar do tempo. O nome guarará foi mudado para congo ou tambor, por isso, o conjunto veio a ser denominado banda de congo, como hoje é conhecido, e que faz melhor referência à África., “as cortes do Congo tem a sua origem em Angola”. Também o termo massaroca ou massacaia, foi mudado para chocalho ou sucaio. Feito de cabaças, tendo no seu interior semenetes do mato, que hoje são substituídas por grãos de feijão e milho. Outro instrumento de origem africana, a puita ou cuíca, foi introduzido. (ESTADO DO ESPÍRITO SANTO, 2011, folha 07).

Além disso, no Projeto de Lei nº 293/2011, também se menciona a influência da cultura quimbundo sobretudo através da língua para nomear o instrumento (ESTADO DO ESPÍRITO SANTO, 2011, folha 07). Originalmente, o que hoje chamamos de cassaca ou cassaco viria de canzá ou ganzá nessa língua. Logo, passou a ser inequívoco o vínculo das bandas com os povos africanos. Apesar da ausência de dados desagregados por cor ou raça na realidade de Goiabeiras-Velha (como indicamos na seção anterior deste capítulo), a presença cultural de povos originários e negros é marcada não só pelos fenótipos, mas também pelas origens das expressões culturais que ganham vida, visível ou invisível, na realidade das Paneleiras.

Pelas razões enunciadas acima, percebemos que há um peso qualitativo dos modos de vida na formulação das identidades. Afim de identificar as raízes dessas expressões e compreendê-las, percorremos o caminho de pesquisa em busca da composição cultural e racial dos povos presentes no Espírito Santo desde tempos pré-coloniais. O livro “O Congo do Espírito Santo: uma panorâmica musicológica das bandas de congo” (LINS, 2009, p. 28) evidencia que as bandas já existiam com os povos originários antes da colonização europeia. “Nós já tocávamos congo (sic) desde muito antes de Cabral chegar no Brasil” é o depoimento do Cacique Sizenando, mestre da Banda de Congo de Caieira Velha, em Aracruz, prestado a Eduardo Pignaton - membro da Comissão Espírito-Santense de Folclore.

Na busca por uma origem única, folcloristas como Guilherme Santos Neves (1980, p. 3) têm afirmado que as bandas começaram exclusivamente com os originários e a eles, somaram-se africanos e portugueses. Aqui, propomos revisar o modo de hibridização cultural e o resultado dessa interação entre povos originários e africanos de forma aplicada ao contexto de Goiabeiras.

O próprio Mestre Valdemiro, da Banda Panela de Barro, em entrevista e apresentação da banda ao programa televisivo Sonora Brasil, traça as origens do Congo capixaba da seguinte

forma: “[a] origem do Congo no estado do Espírito Santo foi a união entre negros e índios. Os índios, que já, já tinham seus tambores, seus rituais, né. E depois, com a chegada do negro, o negro trazendo também a sua cultura. [Foi aí] que surgiu o congo.” (SESC TV, 2016, 2min20seg a 2min45seg).

Assim, vale ressaltar que os estudos precisam avançar levando em conta que a história de tais povos não se inicia com a colonização. A anterioridade das culturas africanas e originárias tradicionais, calcada pelo “saber orgânico” - aquele saber envolvido e conectado com a terra (BISPO, 2023, posição 45), é um de seus elos, que permite uma miscelânea cultural horizontalizada.

Também precisamos acolher a possibilidade do plural - da polissemia, da concomitância - na linguagem, conforme pautado pelo tradutor Tiganá Santana Santos em sua tese “A cosmologia africana dos Bantu-Kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil” (SANTOS, 2019, p. 121) e a socióloga nigeriana Oyèwùmí, que também realiza estudos de tradução entre os sistemas culturais-linguísticos africano (a partir da realidade yorubá) e ocidentais (sobretudo estadunidense) no livro-tese “A invenção das mulheres: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero”. Buscamos permanecer em atenção à necessidade de incorporarmos a pluralidade cultural, de onde se deriva a pluralidade no fazer científico, e questionarmos a monocultura ontológica e epistemológica imposta pelas teorias dominantes.

O fato de, no território brasileiro, as culturas dos povos originários serem predecessoras aos dois outros grupos não anula a existência de culturas musicais congruentes e coincidentes a partir de referências africanas pré-coloniais concomitantemente do outro lado do Atlântico. Quando africanos são transmigrados forçosamente ao Brasil, o discurso colonialista trata como se não existisse um acervo cognitivo prévio nesses povos. Em contato com os originários, o repertório de saberes dos africanos não era uma tela em branco, não havia “marco zero”. Portanto, para ambos os grupos confluentes, o que se convencionou chamar de bandas de congo era uma continuidade de suas expressões culturais-espirituais, no projeto de Lei nº 293 de 2011, que declara patrimônio imaterial do Estado as Bandas de Congo, explica-se que havia uma reinvenção da tradição africana em solo pindorâmico.

A permanência dos negros de cultura banto (originária de Angola), em solo capixaba durante o ciclo do café, favoreceu a participação deles nas bandas de congo, “ao reviver as cortes africanas, com pompa e magnificência, organizaram-se hierarquicamente para louvar a Virgem do Rosário e São Benedito”, além de São

Pedro, São Sebastião e Nossa Senhora da Penha, a padroeira do Espírito Santo. (ESTADO DO ESPÍRITO SANTO, 2011, folha 05)

Notadamente, durante os festejos de congo são revividos momentos de resistência dos povos racializados como negros e originários

Como representação da reinvenção das raízes culturais originárias e africanas aquilombadas, o congo preserva seus princípios e valores na contemporaneidade. Nessa linha, o congo pode ser entendido como uma expressão não só afro-capixaba - denominação pautada pela regionalidade -, mas afro-pindorâmica - cunhada mais a partir da cosmologia presente nos corpos-território e condicionada culturalmente e menos na estrita demarcação territorial. Dessa forma, figura ao lado de outras expressões, como elenca Maciel (2016, p. 147): o Jongo, a Festa do Mastro de São Benedito, o Ticumbi, o Reisado, o Caxambu, a Marujada, o Mineiro Pau, o Boi Pintadinho, a Capoeira e a Dança das Fitas.

Mestre Valdemiro (2023) relata que tocar congo fazia parte da rotina em Goiabeiras e estava presente sobretudo nas festas juninas; a comunidade tocava congo várias vezes por semana.

Nós não tínhamos como hoje. Hoje, nós temos aqui uniformes e componentes, que nós temos uma banda formada e inscrita. Mas naquela época, não. Naquela época o congo era popular (...). Quem chegasse, batia o congo. Todo mundo sabia bater congo (...) As cantadeiras eram sempre as mesmas, mas ali se fosse lá uma pessoa que sabia bater o congo não tinha aquele “oh, nós temos tantos componentes...”. Nós não tínhamos componentes, nós tínhamos uma banda de congo, como se fala... “comunitária”! (EP4 – MESTRE..., 2023, 27min26seg a 28min24seg).

Porém, expressões culturais de matriz africana e originária no Brasil têm sofrido violenta perseguição em função da colonização ocidental. A nível nacional, o Código Criminal do Império Brasileiro de 1830, que tipificava a liberdade de expressão cultural e religiosa como vadiagem no capítulo “Offensas da religião, da moral, e bons costumes”. No Espírito Santo, segundo materiais do Arquivo Público do Estado do Espírito Santo (APEES), a Lei nº 10/1835 compôs esse mesmo movimento através da proibição de elementos cruciais para os festejos e rodas de Congo no cotidiano, ou seja, como forma de livre expressão cultural. Concretamente, ocorreu que esse instrumento jurídico proibiu mastro e máscaras, tradicionalmente utilizados no Congo do Espírito Santo. Poucos anos depois, a Lei nº 2/1844 os libera apenas para as irmandades, mas o projeto colonizador já havia se implantado não exclusivamente em função das leis de proibição a batuques, mas principalmente por causa da presença permanente do racismo.

As abordagens agressivas podem resultar em morte física individual, baseada não somente nas normas sociais que atravessam as relações embebidas no racismo, como também na institucionalidade jurídica, pois esta as enquadrando como práticas de vadiagem através da Lei de Contravenções Penais (BRASIL, 1941). Esse movimento político-jurídico certamente afetou diretamente as Paneleiras de Goiabeiras, que tiveram em 1938 a fundação da Banda de Congo, uma expressão musical e de devoção espiritual afro-pindorâmica. Portanto, com a proibição dos batuques e demais expressões artísticas, culturais e de conexão com a ancestralidade, a frequência de rodas, festejos e apresentações das Bandas de Congo foi reduzida a um período específico, sobretudo ao mês de dezembro, e as apresentações pontuais a convite de instituições públicas. O que antes era espontâneo, no cotidiano das esquinas, passou a ser realizado de maneira mais responsiva. A exceção são as toadas que podem ser cantadas a qualquer momento. Além disso, as Bandas são basicamente a camada externa de todo um costume devocional, de forma que há um trabalho de organização ao longo de todo o ano para cada uma das saídas de Congo.

Segundo Souza (2013, p. 149), “[n]a Banda de Congo Panela de Barro de Goiabeiras, é possível observar ampla diversidade de táticas educativas que índios/as e africanos/as usaram na sua luta de resistência contra a escravidão.” Dessa forma, a própria reprodução do Congo enquanto tradição que possibilita a expressão dos povos originários e africanos é uma tecnologia de conexão com a ancestralidade e de reafirmação da força de resistência contra a dominação, na brecha que representa a devoção diante dos desafios do racismo religioso na realidade brasileira.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação é um estudo da presença africana-negra na intelectualidade brasileira a partir do legado cultural das Paneleiras de Goiabeiras, comunidade tradicional territorializada em Vitória, no Espírito Santo. Não significa dizer que a tradição das paneleiras é, em sua totalidade, uma herança africana. Sabemos que o ofício carrega em si técnicas produtivas concebidas e perpetuadas por povos originários. Porém, a cultura de Goiabeiras abarca também expressões culturais que afloram da cultura africana, embora tenham recebido pouca atenção comparativamente ao seu valor concreto na comunidade. Então, o que propomos discutir é: dentro do conjunto de referências culturais que atestam a presença africana no modo de vida tradicional de Goiabeiras, o que podemos aprender e ensinar?

Mesmo a cosmopercepção africana não compoem a totalidade da tradição das paneleiras, sua aderência à mesma atesta a solidariedade entre povos originários e africanos e, a nível cosmológico, certa equiparação entre princípios e valores dessas duas grandes matrizes culturais, comprovado pela experiência intercultural dos quilombos.

Tendo em vista a efetivação das Leis 10.639/2003 e 11.645/2008, trazemos como horizonte desta pesquisa o ensino da cultura e dos saberes das paneleiras nos cotidianos escolares. Nessa visão, além da mera inclusão simbólica, pretende-se encontrar soluções em termos de Educação para as Relações Étnico-Raciais por meio da valorização das resistências e potências na comunidade de Goiabeiras-Velha.

Esta investigação tem como intuito a construção de princípios de diálogo intercultural para promoção, preservação e valorização do bem cultural das pessoas que produzem as painéis de barro e do território do ponto de vista ecológico, além do “saber-ofício das Paneleiras de Goiabeiras” em si. Com todos esses elementos, espera-se ter contribuído para a qualificação e enriquecimento do diálogo que as paneleiras já tecem com a população (leiga a respeito do ofício), com órgãos públicos (brasileiros e internacionais) e com entidades diversas da sociedade civil a partir do aprofundamento de conhecimentos sobre o legado intelectual e científico das Paneleiras no contexto da urgência por soluções à crise planetária. Preservar os modos de viver tradicionais é condição necessária para preservar a natureza.

A complexidade do estudo das relações étnico-raciais no Brasil ocorre principalmente devido ao fato de ser um país fortemente afetado por decisões políticas colonialistas e eugenistas que buscam constantemente apagar, descaracterizar e eliminar a presença das culturas africanas e originárias no território em função de uma consciência coletiva cunhada em racismo. Dessa forma, considerando que abordamos o problema de pesquisa com o objetivo de avançar nas possibilidades de diálogo, e não de respondê-lo exaustivamente, entendemos que a diversidade de literaturas e oralidades presente no texto servirá para a realização de pesquisas futuras que visem a contribuir para o preenchimento de demandas que não puderam ser atendidas por se esquivarem do escopo desta investigação.

Trabalhamos com a certeza de que não é possível formular políticas culturais e educacionais sem, antes de qualquer coisa, conhecer profundamente o complexo de significados e tecnologias sociais em torno do bem cultural em questão. Por isso, esta pesquisa articulada com as produtoras culturais e guardiãs do saber-ofício dá continuidade à criação de espaços e à formação de agendas de políticas públicas pautadas pela autonomia comunitária, seguindo os passos da geração avó.

REFERÊNCIAS

Bibliografia

ABREU, Teresa Carolina Frota de. Panela, caldeirão e frigideira: o ofício das panelas de Goiabeiras. *Tempo Brasileiro*, n. 147, 2001.

_____. Ofício de panela: conhecimento, reconhecimento e permanência. In: FALCÃO, Andréa (Org.). *Registro e políticas de salvaguarda para as culturas populares*. Rio de Janeiro: IPHAN, CNFCP, 2008.

ALMA PRETA JORNALISMO. Com aumento de auto declaração, Brasil tem 115 milhões de negros, diz IBGE. Texto Amanda Lira. 22 maio 2019. Disponível em: <https://almapreta.com.br/sessao/cotidiano/autodeclaracao-sobe-e-brasil-tem-115-milhoes-de-negros-diz-ibge/>. Acesso em: 06 abr. 2024.

ALMEIDA ET AL., 2010. Nova cartografia social dos povos e comunidades tradicionais do Brasil: Expressões culturais e ofícios tradicionais em Goiabeiras Velha, Vitória, Espírito Santo / – Vitória, ES. In: *Projeto Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidade Tradicionais do Brasil / UEA Edições*, 2010. 12 p. : il. ; 25 cm. – (Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil; 13). ISBN 978-85-7883-086-1. Disponível em: http://novacartografiasocial.com.br/fasciculos/povos-e-comunidades-tradicionais-do-brasil/?cp_povos-e-comunidades-tradicionais-do-brasil=2. Acesso: 12 jun. 2022.

AMORIM, Cynthia Pádua do et al. *Catolicismo e Cultura Gastronômica: o Caso da Torta Capixaba*. 2020. Disponível em: <http://btdt.fuv.edu.br:8080/jspui/handle/prefix/378>. Acesso: 20 dez. 2023.

ANFRAY, F. A civilização de Axum do século I ao século VII. In: BRASÍLIA. UNESCO. (Org.). *História geral da África: II: África Antiga*. 2. ed. Brasília: Unesco, 2010. Cap. 14. p. 375-398. Disponível em: <
<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000213445.locale=en>>. Acesso em: 24 set. 2018

ANI, Marimba. 1994. *Yurugu: An Afrikan-Centered Critique of European Cultural Thought and Behavior*.

ANNISSETTE, Marcia. People and periods untouched by accounting history: an ancient yoruba practice. *Accounting History*, [S.L.], v. 11, n. 4, p. 399-417, nov. 2006. SAGE Publications. <http://dx.doi.org/10.1177/1032373206068704>.

ARAÚJO, Gabriella Vasconcellos. *Tradição secular – as panelas de Goiabeiras: cultura imaterial e representação social do estado do Espírito Santo*. 148 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2018.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO ESPÍRITO SANTO - APEES. Fundo Governadoria, Série 751, Livro 425, Lei 10/1835, proibindo mastro e máscaras. Páginas 11, 11v e 12.

_____. Fundo Governadoria, Série 751, Livro 426, Lei 2/1844, liberando mastro e máscaras para as irmandades. Páginas 168, 168v e 169.

AZEVEDO, André Nunes de. A gênese e o desenvolvimento da idéia de civilização na Europa. Da Idade moderna ao século XIX. *Intellêctus*, [S. l.], v. 4, n. 2, 2004. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/intellectus/article/view/27582>. Acesso em: 26 fev. 2024.

AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. *Onda Negra, Medo Branco: O Negro no Imaginário das Elites - Século XIX*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

AZEVEDO, Jamilda Alves Rodrigues. *Conhecendo as Benzedeadas de Goiabeiras Velha*. 1. ed. Vitória: Ed. do Autor, 2004. v. 1. 116p.

AZEVEDO, Jamilda Alves Rodrigues. EXPRESSÕES CULTURAIS NAS NARRATIVAS, MEMÓRIAS E CONTAÇÃO DE HISTÓRIA DAS COMUNIDADES TRADICIONAIS. In: Giovane do Nascimento, Karina Barra Gomes, Priscilla Gonçalves de Azevedo e Jéssica Cristina Alvaro de Oliveira. (Org.). *Histórias Com Cheiro De Barro E Tanino*. 1ed.Campos dos Goytacazes, RJ: EdUENF, 2022, v., p. 138-142.

BARLACH, Breno Herman Mendes. *E onde esteve o povo? Nacionalidade e exclusão no período da Guerra Civil Americana (1861-1865)*. 2016. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8131/tde-15122016-132100/publico/2016_BrenoHermanMendesBarlach_VOrig.pdf Acesso 31 mar. 2024.

BASTARDO. In: AULETE DIGITAL, o Dicionário Online da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Lexikon Editora Digital Ltda, s.d. Disponível em: <https://aulete.com.br/bastardo>. Acesso em 20 mar. 2024.

BENTO, Jamilda Alves Rodrigues. EXPRESSÕES CULTURAIS NAS NARRATIVAS, MEMÓRIAS E CONTAÇÃO DE HISTÓRIA DAS COMUNIDADES TRADICIONAIS. In: Giovane do Nascimento, Karina Barra Gomes, Priscilla Gonçalves de Azevedo e Jéssica Cristina Alvaro de Oliveira. (Org.). *Histórias Com Cheiro De Barro E Tanino*. 1ed.Campos dos Goytacazes, RJ: EdUENF, 2022, v., p. 138-142.

BENTO, Jamilda Alves Rodrigues. *Conhecendo as Benzedeadas de Goiabeiras Velha*. 1. ed. Vitória: Ed. do Autor, 2004. v. 1. 116p.

BIBLIOTECA NACIONAL, 2015 *A Carta de Pero Vaz de Caminha*. https://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/Livros_eletronicos/carta.pdf. lcesso em 20 dez. 2023.

BISPO, Antônio dos Santos. *Colonização, quilombos: modos e significados*. Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, 2015.

_____. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu, 2023.

BITTENCOURT, Gabriel Augusto Mello. *notícias do Espírito Santo*. Livr. Ed. Cátedra, 1989.

BOAS, Frantz. 1955 [1927]. Primitive Art. New York: Dover Publications.
 BORBA DE SÁ, Miguel; SILVA, Karine de Souza. Do haitianismo à nova Lei de Migração: direito, raça e política migratória brasileira em perspectiva histórica. Revista Nuestra América, v. 9, n. 17, 2021. Disponível em:
<http://revistanuestramerica.cl/ojs/index.php/nuestramerica/issue/view/18/showToc> . Acesso em: 09 set. 2023.

BRASIL, Decreto-Lei 3.688, de 3 de outubro de 1941. Lei de Contravenções Penais. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decllei/1940-1949/decreto-lei-3688-3-outubro-1941-413573-publicacaooriginal-1-pe.html#:~:text=Par%C3%A1grafo%20%C3%BAnico.-.Incorre%20na%20pena%20de%20pris%C3%A3o%20simples%2C%20de%20quinze%20dias%20a,artif%C3%ADcio%20ou%20solta%20bal%C3%A3o%20aceso.&text=Art.,-29..> Acesso em: 24 jan. 2024.

BRASIL, Lei de 16 de dezembro de 1830. Manda executar o Código Criminal do Império do Brasil. Coleção das Leis do Império do Brasil, 1830, parte primeira, Rio de Janeiro, Typographia Nacional, 1876; p. 141-190.

BRASIL. Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília, Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em: 20 set. 2023.

BRASIL. Decreto nº 10.932, de 10 de janeiro de 2022: Promulga a Convenção Interamericana contra o Racismo, a Discriminação Racial e Formas Correlatas de Intolerância, firmado pela República Federativa do Brasil, na Guatemala, em 5 de junho de 2013. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2022/Decreto/D10932.htm. Acesso em: 15 mar. 2023.

BRASIL. Decreto-Lei nº 2848, de 01 de janeiro de 1942. Rio de Janeiro, 07 dez. 1940. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Decreto-Lei/Del2848compilado.htm. Acesso em: 12 mar. 2024.

BRASIL. Lei 10.639, de 09 de janeiro de 2003. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/2003/L10.639.htm. Acesso em: 10 abr. 2021.

BRASÍLIA. UNESCO. (Org.). História geral da África: I: Metodologia e pré-história da África. 2. ed. Brasília: Unesco, 2010. 992p. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000190249>. Acesso em: 24 set. 2018.

BUENO, Lúcia de Toledo França. Manifestações culturais africanas através de tecnologias econômicas no brasil: valores civilizatórios em contexto de mobilidade humana. 2021. 37 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Relações Internacionais) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2021.

_____. Resistência Econômica Somali no Processo de Partilha da África. In: X Congresso Brasileiro dos (as) Pesquisadores (as) Negros (as), 2018, Uberlândia. X Congresso Brasileiro dos (as) Pesquisadores (as) Negros (as) - Anais do Evento, 2018.

_____. Um Processo em construção: a identidade das mulheres negras brasileiras e suas representações em produções audiovisuais. In: IX Semana Acadêmica de Relações Internacionais 'Cultura e Identidade em Relações Internacionais' da Universidade Federal de Uberlândia, 2017, Uberlândia. IX SARI UFU - Anais, 2017.

BUENO, Lúcia de Toledo França; CICERO, Pedro Henrique de Moraes. Contribuições à Descolonização da Economia Política Internacional em diálogo com as Diásporas Negras Latino-americanas. In: III Encontro de Pesquisa em Relações Internacionais - EPRI (PET Unesp Marília, 2018, Marília. Anais III Encontro de Pesquisa em Relações Internacionais EPRI (PET Unesp Marília, 2018a.

_____. Estudo de Caso: Política Externa da República Democrática do Congo no período de Joseph Kabila. In: III Encontro de Pesquisa em Relações Internacionais EPRI (PET Unesp Marília, 2018, Marília. Anais III Encontro de Pesquisa em Relações Internacionais - EPRI (PET Unesp Marília), 2018b.

BUENO, Lúcia de Toledo França; MAIA, Marrielle; MALOMALO, Bas'Ilele. Políticas da União Africana para Engajamento da Diáspora Africana enquanto Sexta Região:: identidade africana, cultura, cidadania e novos regionalismos. In: BARBOZA, Edson Holanda Lima; PAIVA, Geórgia Maria Feitosa e; COSTA, Jaqueline da Silva (org.). Ensaio interdisciplinares em humanidades - v. VII. Fortaleza: Eduece, 2024. Cap. 7. p. 147-166. Disponível em: https://mih.unilab.edu.br/wp-content/uploads/2024/06/Ensaio-interdisciplinares-em-humanidades-1_240605_104807.pdf. Acesso em: 06 jun. 2024.

BUENO, Lúcia de Toledo França; MALOMALO, Bas'Ilele. Vozes de povos e comunidades tradicionais de terreiros de religião de matrizes africanas em redes transnacionais de atuação política: que agenda é essa?. In: MELO, Edelmare Barbosa (org.). O Desafio da Produção contra colonial e Alternativas Antirracistas em Prol dos Direitos Humanos Fundamentais dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília: Conaete - Ministério Público do Trabalho Procuradoria Geral do Trabalho, 2022. p. 405-422. O presente trabalho foi realizado com apoio de awure, iniciativa: UNICEF, MPT, OIT. Disponível em: <https://mpt.mp.br/pgt/noticias/livro-awure-interativo-3.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2022.

CARVALHO, José Jorge de. A economia do axé: os terreiros de matriz afrobrasileira como fonte de segurança alimentar e rede de circuitos econômicos e comunitários. In; BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Alimento: Direito Sagrado. Pesquisa socioeconômica e cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros. Brasília, 2011. https://issuu.com/sagi_mds/docs/livro_direito_sagrado_completo2
CASCUDO, Luís Câmara. História da alimentação no Brasil. 3 ed. São Paulo: Global, 2004. Disponível em: <https://bdor.sibi.ufrj.br/bitstream/doc/370/1/323%20PDF%20-%20OCR%20-%20RED.pdf>. Acesso em: 01 mar. 2024.

CÉSAIRE, Aimé. Discours sur le colonialisme [Discourse on colonialism]. Paris: Editions Présence Africaine, 1955.

CHAMBERLIN, J. Edwatd.; GILMAN, Sander L. Degeneration: The Darker Side of Progress. New York: Columbia University Press, 1985.

CHARMANTIER, Isabelle (Londres). The Linnean Society Of London. Linnaeus and Race. 2020. Disponível em: <https://www.linnean.org/learning/who-was-linnaeus/linnaeus-and-race>. Acesso em: 28 maio 2021.

CHIZIANE, Paulina. Tenta. Belo Horizonte: Editora Nandyala, 2018.

CUNHA JÚNIOR, Henrique. História da educação do negro e outras histórias. p. 249-274. 2005. In: História da Educação do Negro e outras histórias/Organização: Jeruse Romão. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. 2005. ISBN - 85-296-0038-X 278p.(Coleção Educação para Todos) Disponível em: https://etnicoracial.mec.gov.br/images/pdf/publicacoes/historia_educacao_negro.pdf. Acesso em: 10 out. 2023.

CURRY, Andréia. Restaurante São Pedro: 60 anos de tradição em moqueca. Vitória: Ed. do Autor, 2015. 98p. ISBN: 978-85-63746-45-0.

DANTAS, Graciano e CHAIA, Viviane Medeiros. Panela de Barro: Raiz da Cultura Capixaba. Vitória: Secretaria de Estado de Turismo, 2002.

DESCARTES, René. Discurso sobre o método. São Paulo: Hemus livraria editora, 1978.

DEVISSE, Jean. A África nas relações intercontinentais. In: BRASÍLIA. UNESCO. (Org.). História geral da África: IV: África do século XII ao XVI. 2. ed. Brasília: Unesco, 2010. Cap 26. p. 721-762. Disponível em: < <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ue000321.pdf> >. Acesso em: 24 set. 2018.

DIAS, Carla. Panela de barro preta: a tradição das panelas de Goiabeiras, Vitória-ES. Mauad Editora Ltda, 2006.

DINIZ, Janete Aparecida de Souza. “Aspectos simbólicos do caranguejo-uçá: Culinária e identidade capixaba”. In: SINAIS - Revista Eletrônica. Ciências Sociais. Vitória: CCHN, UFES, Edição n.12, v.1, Dezembro 2012. pp. 101 – 125. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/sinais/article/view/5854>. Acesso em: 03 out. 2023.

_____. Black African: the economic and cultural basis for a Federated State. 1978.

_____. Nations Nègres et Culture. Présence Africaine. 1954.

_____. Origem dos antigos egípcios. In: BRASÍLIA. UNESCO. (Org.). História geral da África: II: África Antiga. 2. ed. Brasília: Unesco, 2010. Cap 1. p. 1-36. Disponível em: < <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000190250> >. Acesso em: 24 set. 2018.

DOMINGUES, Petrônio José. Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. 2005. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/tem/a/yCLBRQ5s6VTN6ngRXQy4Hqn/?format=pdf&lang=pt>. Acesso 22 jun. 2021.

_____. O mito da democracia racial e a mestiçagem em São Paulo no pós-abolição (1889-1930). *Tempos históricos*, p. 275-292, 2003. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/temposhistoricos/article/view/8019/5928>. Acesso 22 jun. 2021.

DORNELES, Dandara Rodrigues. PALAVRAS GERMINANTES: ENTREVISTA COM NEGO BISPO. *Identidade!*, [S. l.], v. 26, n. 1 e 2, p. 14–26, 2021. Disponível em: https://revistas.est.edu.br/periodicos_novo/index.php/Identidade/article/view/1186. Acesso em: 12 mar. 2024.

DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado. *Escrevivência: a escrita de nós - reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Ilustrações: Goya Lopes. 1. ed. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

DUARTE, Samuel Machado. *O encalistrado: topônimos capixabas de origem tupi*. Vitória: Editora Formar; Secretaria Municipal de Cultura, 2008.

EL FASI; Mohammed; HRBEK, Ivan. O advento do Islã e a asensão do Império Muçulmano. In: In: BRASÍLIA. UNESCO. (Org.). *História geral da África: III: África do século VII ao XI*. 2. ed. Brasília_ Unesco, 2010. Cap. 2. p. 39-68. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000190251>. Acesso em: 24 set. 2018.

ELTIS, David. Um breve resumo do tráfico transatlântico de escravos. 2007. Disponível em: <https://www.slavevoyages.org/voyage/essays#interpretation/overview-trans-atlantic-slave-trade/introduction/0/pt/>. Acesso em: 13 abr. 2024.

ESTADO DO ESPÍRITO SANTO. Assembleia Legislativa do Espírito Santo. Gabinete da Deputada Luzia Toledo. Projeto de Lei 293/2011 - Declara patrimônio imaterial do Estado as Bandas de Congo. Disponível em: <https://www3.al.es.gov.br/processo.aspx?id=35061>. Acesso em: 20 set. 2022.

ESTADO DO ESPÍRITO SANTO. Instituto Jones dos Santos Neves. *Movimentos Migratórios No Estado Do Espírito Santo – 1986-1991*. Vitória, 2003. Disponível em: http://biblioteca.ijsn.es.gov.br/ConteudoDigital/20120829_movimentosmigratoriosdoes_1986_1991.pdf. Acesso em 24 mar. 2024.

_____. *Panelleiras inovam com produtos decorados*. *A Gazeta*, Vitória, ES, 18/09/2005, p.04-05, c.5. Disponível em: http://biblioteca.ijsn.es.gov.br/ConteudoDigital/20160629_aj03500_identidadecultural_panleiras.pdf. Acesso em: 12 jan. 2024.

EVARISTO, Conceição. A *Escrevivência* e seus subtextos. p. 29-46. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado. *Escrevivência: a escrita de nós - reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Ilustrações: Goya Lopes. 1. ed. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

_____. Entrevista concedida a Bárbara Araújo Machado em 30 de setembro de 2010, Rio de Janeiro. 2011. Blogueiras Feministas. Disponível em: <https://blogueirasfeministas.com/2011/11/22/conceicao-evaristo/>. Acesso 24 mar. 2024.

_____. Insubmissas Lágrimas de Mulheres, 2016. Rio de Janeiro: Malê.

_____. Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade. Scripta, Belo Horizonte, v. 13, n. 25, p. 17-31, 2. sem., 2009.

_____. Poemas da recordação e outros movimentos. 1. ed. Rio de Janeiro: Malê, 2017.
FAGE, J.D. A evolução da historiografia da África. In: BRASÍLIA. UNESCO (Org.). História Geral da África: I: Metodologia e pré-história da África. Brasília: UNESCO. p. 1-22. Cap. 1. Disponível em: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000042769_por. Acesso em 24 set. 2018.

FANON, Frantz. Os Condenados da Terra. Trad. de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FINCH III, Charles S. 2009. A Afrocentricidade e seus críticos. p.167-177. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009 (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira 4).

FOLHA VITÓRIA, 2019. Tradição e sabor: a torta capixaba completa 400 anos de história. Disponível em: <https://www.folhavitoria.com.br/geral/noticia/04/2019/tradicao-e-sabor-a-torta-capixaba-completa-400-anos-de-historia>. Acesso 20 dez. 2023.

FOLHA VITÓRIA. Morre Cacau Monjardim, embaixador da moqueca capixaba, aos 93 anos. Vitória, 18 out. 2022. Disponível em: <https://www.folhavitoria.com.br/geral/noticia/10/2022/morre-cacau-monjardim-embaixador-moqueca-capixaba-93-anos-luto>. Acesso em:

FONSECA, D. J. O FAZER CIENTÍFICO E O CONHECIMENTO AFRICANO: PISTAS E ESBOÇOS – UM BREVE DIÁLOGO, MAS NECESSÁRIO. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), [S. l.], v. 13, n. 36, p. 7–31, 2021. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/1251>. Acesso em: 15 set. 2021.

FREIRE, P. Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

FREYRE, Gilberto. Casa Grande & Senzala. 48ed. São Paulo, Global Editora, 2003.

GOBINEAU, Arthur. The inequality of human races. Londres: William Heinemann, 1915.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, Nº. 92/93 (jan./jun.). 1988, p. 69-82.

_____. Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaios, Intervenções e Diálogos. Rio Janeiro: Zahar, 2020. 375 pp.

_____. Prefácio a Cadernos Negros 5. In: Cadernos Negros 5. São Paulo: Edição dos Autores, 1982, p. 3-6. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/arquivos/ensaistas/prefacioacadernosnegrosleliagonzales.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2022.

_____. Racismo e sexismo na cultura brasileira. Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, p. 223-244, 1984

GOVERNO DO ESTADO DO ESPÍRITO SANTO, s.d. Povo Capixaba. <https://www.es.gov.br/historia/povo-capixaba>. Acesso em: 01 maio. 2023.

HAMPATÉ-BÂ, Amadou. 2010. A tradição viva. In: BRASÍLIA. UNESCO (Org.). História Geral da África: I: Metodologia e pré-história da África. Brasília: UNESCO. p. 167-212. Cap. 8. Disponível em: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000042769_por. Acesso em 24 set. 2018.

HARRIS, J. E. A diáspora africana no Antigo e no Novo Mundo. In: BRASÍLIA. UNESCO. (Org.). História geral da África: V: África do século XVI ao XVIII. 2. ed. Brasília: Unesco, 2010. Cap. 5. p. 135-164. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0019/001902/190253POR.pdf>. Acesso em: 24 set. 2018.

HEGEL, G. W. Filosofia da História. Tradução de Hans Harden Maria Rodrigues. Brasília: UnB, 1999.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (IPEA). Atlas da violência 2023 / coordenadores: Daniel Cerqueira; Samira Bueno – Brasília: Ipea; FBSP, 2023a. 115 p. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/arquivos/artigos/9350-223443riatlasdaviolencia2023-final.pdf>. DOI: <https://dx.doi.org/10.38116/riatlasdaviolencia2023>. Acesso em: 13 abr. 2024.

_____. Atlas 2023: População Negra. 2023b. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/arquivos/artigos/9350-223443riatlasdaviolencia2023-final.pdf>. Acesso em: 13 abr. 2024.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo Brasileiro de 2010. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). Dossiê do IPHAN: Ofício das Paneleiras de Goiabeiras. Brasília, DF: IPHAN, 2006. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=724>. Acesso em: 23 ago. 2022.

_____. Ofício das Paneleiras de Goiabeiras. 2006b. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/PatImDos_PaneleirasGoiabeiras_m.pdf. Acesso em: 27 de fev. 2020.

_____. Pesquisa Etnográfica sobre Ofício das Panelas de Goiabeiras- ES. Relatório Técnico – Levantamento Bibliográfico. 2014.

_____. Relatório Final: Revalidação do Registro do Ofício das Panelas de Goiabeiras como Patrimônio Cultural do Brasil. IPHAN, 2016, 125 p.

_____. Cartilha Diagnóstico Sociocultural. 2023. http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/oficio_panelas_goiabeiras.pdf Acesso 23 set. 2023.

_____. Portaria nº200, de 18 de maio de 2016. Dispõe sobre a regulamentação do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial - PNPI. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/portaria_n_200_de_15_de_maio_de_2016.pdf. Acesso: 01 mar. 2024.

_____. Resolução nº01, de 03 de agosto de 2006. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Resolucao_001_de_3_de_agosto_de_2006.pdf. Acesso: 01 mar. 2024.

INSTITUTO NACIONAL DA PROPRIEDADE INDUSTRIAL (INPI) (Brasil). Regulamento de produção e uso da Indicação de Procedência das Panelas de Barro de Goiabeiras. 2010. 17p. Disponível em: <https://www.gov.br/inpi/pt-br/servicos/indicacoes-geograficas/arquivos/cadernos-de-especificacoes-tecnicas/Goiabeiras.pdf>. Acesso 25 set. 2023.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISAS EDUCACIONAIS ANÍSIO TEIXEIRA (INEP) (Brasil). Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM): 2014. 2014. Disponível em: https://download.inep.gov.br/educacao_basica/enem/provas/2014/2014_PV_impresso_D1_CD2.p. Acesso em: 21 nov. 2023.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISAS EDUCACIONAIS ANÍSIO TEIXEIRA (INEP) (Brasil). Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM): 2022. 2022. Disponível em: https://download.inep.gov.br/enem/provas_e_gabaritos/2022_PV_impresso_D1_CD2.pdf. Acesso em: 21 nov. 2023.

INSTITUTO RIO BRANCO (BRASIL) (EDS.). História da África e relações com o Brasil. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2018.

JAMES, Cyril Lionel Robert. Os jacobinos negros: Toussaint L’Ouverture e a revolução de São Domingos Trad. Alfonso Teixeira Filho. São Paulo: Boitempo, 2010

JAMES, George G. M.. O Legado Roubado: a filosofia grega é a filosofia egípcia roubada. São Paulo: Ananse, 2022. 216 p.

JORNAL MERKATO. O soldado da capoeira. 2023. Disponível em: <https://jornalmerkato.com.br/news/o-soldado-da-capoeira/>. Acesso em: 20 out. 2023.

KINYANJUI, Mary Njeri. African Markets and the Utu-Ubuntu Business Model: A Perspective on Economic Informality in Nairobi. 2019. Disponível em: https://library.oapen.org/bitstream/handle/20.500.12657/24885/African_Markets_9781928331780_txt.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em 27 junho 2021.

KOBISHANOV, Y. M. Axum do século I ao século IV: economia, sistema político e cultura. In: BRASÍLIA. UNESCO. (Org.). História geral da África: II: África Antiga. 2. ed. Brasília: Unesco, 2010. Cap. 15. p. 399-424. Disponível em: <<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000213445.locale=en>>. Acesso em: 24 set. 2018.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. Editora Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. A vida não é útil. São Paulo: Companhia das Letras, 2020. 126 p. Pesquisa e Organização: Rita Carelli.

_____. Futuro Ancestral. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022. 128p.

_____. O amanhã não está à venda. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020. 22p.

_____. Ideias para adiar o fim do mundo. 2 ed. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2019.

LIMA, Juliana. Conceição Evaristo: ‘minha escrita é contaminada pela condição de mulher negra’. 2017. Disponível em: <<https://www.nexojornal.com.br/entrevista/2017/05/26/conceicao-evaristo-minha-escrita-e-contaminada-pela-condicao-de-mulher-negra>>. Acesso 24 mar. 2024.

LIMA, Rafael Reis de. Diálogo entre os saberes tradicionais indígenas e a psicologia analítica: esboço para um reencantamento do mundo. Janguiana, São Paulo, v. 40, n. 1, p. 125-138, jun. 2022. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-08252022000100006&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 20 mar. 2024.

LINS, Jaceguay. O congo do Espírito Santo: uma panorâmica musicológica das bandas de congo. 2009

LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio. Filosofias Africanas: uma introdução. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

LUCINDA, Elisa. Livro Parem de falar mal da rotina. 1a edição ed. [s.l.] Record, 2023.

MACHADO, Carlos Eduardo Dias. A Construção da Raça Branca e a Suposta Incapacidade Negra para a Ciência, Tecnologia e Inovação. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN). v. 10, Ed. Especial - Caderno Temático: Letramentos de Reexistência, janeiro de 2018, p.12-29. ISSN 2177-2770. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/527>. Acesso em: 18 jun. 2023.

MACIEL, Cleber. Candomblé e Umbanda no Espírito Santo: práticas culturais religiosas afro-capixabas. Vitória-ES: DEC/UFES, 1992.

MACIEL, Cleber. Negros no Espírito Santo – 2ª ed. – Vitória, (ES): Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2016.

MALOMALO, Bas'Ilele; BUENO, Lúcia de Toledo França. Embates ontológicos e epistemológicos com mulheres amefricanas: autonomia e independência em uma economia “informalizada”. ODEERE, [S. l.], v. 7, n. 1, p. 107-125, 2022a. DOI: 10.22481/odeere.v7i1.10494. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/odeere/article/view/10494>. Acesso em: 02 maio 2022.

_____. Anterioridade e Feitura da Sociologia Africana. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), [S. l.], v. 13, n. 36, p. 32–60, 2021. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/1228>. Acesso em: 15 jul. 2023.

_____. Repensar o Multiculturalismo e o Desenvolvimento no Brasil: políticas públicas de ações afirmativas para a população negra (1995-2009). 2010. 482 f. Tese (Doutorado) - Curso de Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Araraquara, 2010. Disponível em: https://agendapos.fclar.unesp.br/agenda-pos/ciencias_sociais/2074.pdf. Acesso em: 20 out. 2021.

_____. Filosofia Africana do NTU e a Defesa de Direitos Biocósmicos. Problemata: R. Intern. Fil. V. 10. n. 2, p. 76-92, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/49144>. Acesso em: 05 ago. 2021.

_____. Filosofia ntu. Belo Horizonte: Nandyala, 2022.

MALOMALO, Bas'Ilele. A Justiça Teórico-Política ao Matriarcado para se Pensar a África Contemporânea. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), [S.l.], v. 12, n. 31, fev. 2020. ISSN 2177-2770. <https://abpnrevista.org.br/index.php/site/article/view/839>. <https://doi.org/10.31418/2177-2770.2020.v12.n.31.p48-71>

MAMA, Amina. Sheroes and villains: conceptualizing colonial and contemporary violence against women in Africa. In: Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures. Jacqui Alexander e Chandra Talpade Mohanty (Orgs.). New York: Routledge, 1997. p. 46-62.

MANDUME. Obra do artista Emicida com participação especial de Drik Barbosa, Rico Dalasam, Amiri, Raphão Alaafin e Muzzik. Compõe o álbum “Sobre Crianças, Quadris, Pesadelos e Lições de Casa”, lançado em 2015.

MARTINS, Leda Maria. Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MC LEOD, Nicholas C. Race, rebellion, and Arab Muslim slavery : the Zanj Rebellion in Iraq, 869 - 883 C.E. Disponível em: <https://ir.library.louisville.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3436&context=etd>. Acesso em: 13 set. 2021.

MENDONÇA, Renato. A influência africana no português do Brasil / Renato Mendonça, apresentação de Alberto da Costa e Silva, prefácio de Yeda Pessoa de Castro. — Brasília : FUNAG, 2012. 200 p. Disponível em: https://funag.gov.br/loja/download/983-Influencia_Africana_no_Portugues_do_Brasil_A.pdf. Acesso em: 11 dez. 2023.
 MINISTÉRIO DA CULTURA. Estruturação, Institucionalização e Implementação do Sistema Nacional de Cultura. 2011. Disponível em: <https://centrodepesquisaeformacao.sescsp.org.br/uploads/BibliotecaTable/9c7154528b820891e2a3c20a3a49bca9/77/13664026981632700845.pdf>. Acesso em 18 ago. 2023.

MIOTTO, Giselly Hofmann; SILVA, Alfredo Rodrigues Leite. A transmissão da arte entre gerações de artesãs: um estudo sobre as paneleiras de Goiabeiras. ALMANAQUE MULTIDISCIPLINAR DE PESQUISA. Universidade Unigranrio. ISSN 2359-6651. <http://publicacoes.unigranrio.edu.br/index.php/amp/article/view/3133>. Acesso 26 out. 2022.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de; ALMEIDA, Rosiane Rodrigues de. “A galinha da religião de preto” e o reconhecimento de direitos: controvérsias e mobilizações dos povos tradicionais de terreiro em defesa da soberania alimentar e do enfrentamento ao racismo. *Religião & Sociedade*, v. 42, p. 43-65, 2022. acesso 01 abr. 2024

MONTEIRO, J. A. O empresário negro brasileiro: histórias de vida e trajetória de sucesso em busca de afirmação social. Rio de Janeiro: Prod. Ed Independente. 2001. 206p.

MOORE, Carlos. *Racismo e Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. 2007.

MOREIRA, Vânia Maria Losada Espírito Santo indígena: conquista, trabalho, territorialidade e autogoverno dos índios, 1798-1860 / Vânia Maria Losada Moreira. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2017. 226 p.: il. ; 21 cm. -- (Coleção Canaã, v. 25). ISBN 978-85-98928-24-1

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira. Tradução . Niterói: EDUFF, 2004. . Disponível em: https://biblio.fflch.usp.br/Munanga_K_UmaAbordagemConceitualDasNocoosDeRacaRacismoIdentidadeEEtnia.pdf. Acesso em: 01 abr. 2024.

MUNANGA, Kabengele. Prefácio à edição. *In*: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva. (Orgs.) *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2016.

NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*, 3. Ed., - São Paulo: Perspectivas, 2016.

_____. O Quilombismo: documentos de uma militância pan africanista. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2019.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. In: RATTS, Alex. Eu sou Atlântica: sobre a Trajetória de Vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial/Kuanza, 1974, p. 117-125.

_____. O negro visto por ele mesmo: ensaios, entrevistas e prosa. São Paulo: Ubu Editora, 2022. 256 p. Organização de Alex Ratts.

_____. Uma história feita por mãos negras. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2021.

_____. Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: Possibilidade nos dias da destruição. Filhos da África, 2018.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009 (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira 4).

_____. A Matriz Africana no Mundo. São Paulo: Selo Negro, 2008. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira 1).

NASCIMENTO, wanderson Flor do. O Fenômeno do Racismo Religioso: desafios para os Povos Tradicionais de Matrizes Africanas. Revista Eixo. Brasília-DF, v.6, n.2 (Especial). Novembro de 2017.

_____. Oyèrónké Oyèwùmí: Potências Filosóficas de uma Reflexão. *Problemata*, v. 10, n. 2, p. 8–28, nov. 2019b. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/328764798.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2024.

NICOLE ET.AL, 2012. As panelas de Goiabeiras e a arte de fazer panela de barro: Ensaio etnográfico sobre a cultura do barro. *Revista Simbiótica, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes) - Núcleo de Estudos e Pesquisas Indiciárias. Departamento de Ciências Sociais, v.ún., n.01. junho - 2012.*

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. *Tempo social*, v. 19, p. 287-308, 2007

OBENGA, Théophile. La philosophie africaine de la période pharaonique, 2780-330 avant notre ère. Paris: L'Harmattan, 1999.

_____. Source et technique spécifiques de l'histoire africaine. Aperçu Général. In: J. Ki-Zerbo (ed.), *Histoire générale de l'Afrique I: Méthodologie et préhistoire africaine*. Paris: Editions UNESCO. pp. 97-112.

OLIVEIRA, Osvaldo Martins de (Org.). Cleber Maciel. Negros no Espírito Santo. VitóriaES: APEES, 2016.

OLIVEIRA, Victoria Cunha da Rosa. Infiltrados na Klan: história, memória e segregação racial nos estados unidos. 2023. 34 f. TCC (Graduação) - Curso de História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Ufrgs), Porto Alegre, 2023. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10183/266224>. Acesso em: 31 abr. 2024.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA (UNESCO). Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais. REUNIÃO DA UNESCO, 33, 2005. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000150224>. Acesso em: 20 ago. 2022.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO [OIT]. Convenção sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes [Convenção 169] 27 jun. 1989. Disponível em: <http://www.ilo.org/ilolex/cgi-lex/convds.pl?C169>. Acesso em: 20 set. 2022.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. Chefe da Organização Mundial da Saúde declara o fim da COVID-19 como uma emergência de saúde global. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/230307-chefe-da-organiza%C3%A7%C3%A3o-mundial-da-sa%C3%BAde-declara-o-fim-da-covid-19-como-uma-emerg%C3%Aancia-de-sa%C3%BAde> Acesso: 11 fev. 2024.

OYĚWŪMÍ, Oyèrónké. A Invenção das Mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021. 324 p. Tradução de wanderson flor do nascimento.

_____. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Concepts, Methodologies and Paradigms. CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8 Tradução para uso didático por Juliana Araújo Lopes. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%C3%A9_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_conceitualizando_o_g%C3%AAnero_os_fundamentos_euroc%C3%AAntrico_dos_conceitos_feministas_e_o_desafio_das_epistemologias_africanas.pdf. Acesso em: 03 jun. 2022.

_____. Matripotência: iyá nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas [iorubás] Tradução para uso didático de OYĚWŪMÍ, Oyèrónké. Matripotency: Ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions. What Gender is Motherhood? Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016, capítulo 3, p. 57-92, por NASCIMENTO, wanderson flor do. Disponível: <https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%E1%BA%B9%CC%81_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_matripot%C3%AAncia.pdf>. Acesso em: 03 jun. 2022.

_____. Laços familiares/ligações conceituais: notas africanas sobre Epistemologias feministas. Family bonds/Conceptual Binds: African notes on Feminist Epistemologies. Signs, Vol. 25, No. 4, Feminisms at a Millennium (Summer, 2000), pp. 1093-1098. Tradução para uso didático por Aline Matos da Rocha

PACHECO, Renato. Cerâmica popular em Vitória. Folclore, Vitória, set-out, [S. l.], n. 1, 1953.

PACHECO; SANTOS NEVES. Índice do Folclore Capixaba. 1994.

PANELEIRA de Goiabeiras. Foto adquirida de Rui de Oliveira. Vitória-ES. P/B., s.d. 24x18cm. Sem Negativo. Disponível em: <http://biblioteca.ijsn.es.gov.br/Record/11543>. Acesso: 10 set. 2023.

PEREIRA, Lygia da Veiga e HÜNEMEIER, Tábita. Estudo com 1.200 genomas mapeia diversidade da população brasileira [Depoimento]. Folha de São Paulo. São Paulo: Instituto de Biociências, Universidade de São Paulo. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ciencia/2020/09/estudo-com-1200-genomas-mapeia-diversidade-da-populacao-brasileira.shtml>. Acesso em: 01 abr. 2024. , 2020

PEROTA, Celso. As panelas de Goiabeiras. Vitória: Secretária Municipal de Cultural de Vitória, 1997.

PEROTA, Celso; BELING-NETO, Roberto A.; DOXSEY, Jaime Roy. Panelas de Goiabeiras. Vitória: Secretaria Municipal de Cultura, 1997.

RAMOS, Andreia Teixeira. As artes de fazer e narrar a produção do congo de máscaras de Roda d'Água, Cariacica, ES. In Revista APEES, ano 1, n. 2, jul-dez. 2017. Disponível em: https://ape.es.gov.br/Media/ape/Documentos/Revista_APEES_numero_2.pdf. Acesso em 18 ago. 2023.

_____. Mulheres no congo do Espírito Santo: práticas de re-existência ecologista com os cotidianos escolares / Andreia Teixeira Ramos. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade de Sorocaba, Sorocaba, SP, 2018.

_____. Narrativas autobiográficas de uma mulher negra: identidades sociais de raça e gênero. Revista Travessias, v. 13, n. 3, p. 15-34, set./dez., 2019. Disponível em: < Narrativas autobiográficas de uma mulher negra: identidades sociais de raça e gênero | Ramos | Travessias (unioeste.br) >.

REDE ANGOLA. Mulemba Waxa N'gola. 2015. Disponível em: <<http://m.redeangola.info/roteiros/mulemba-waxa-ngola/>>. Acesso em: 20 set. 2023.

RODRIGUES, Luiz H. Transmissão Cultural e Mercantilização: Uma Etnografia da produção de Panois de Barro pelas Panelas de Goiabeiras. In: Anais eletrônicos do I Seminário Nacional do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – PGCS – UFES – Fronteiras do Pensamento e Desafios Teórico- Metodológicos nas Ciências Sociais, v. 1, Vitória, 2011. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufes.br/SNPGCS/article/view/1476/1072>>. Acesso em: 06 jun. 2015

RODRIGUEZ, Maria Dolores Sosin; Fonseca, Silvana Carvalho da; Silva, Jorge Augusto de Jesus. O INTELLECTUAL NEGRO: AGENTE DE LETRAMENTO. Abpn Revista, v.

10, p. 340-362, 2 jan. 2018. Disponível em:
<https://abpnrevista.org.br/site/article/view/543/421>. Acesso em:

SANTANA, Marise de. O legado ancestral africano na diáspora e a formação docente. Currículo, Relações Raciais e Cultura Afro-Brasileira, 2006. Disponível em:
https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/curriculo_relacoes_raciais_e_cultura_afro_brasileira.pdf#page=37
 Acesso em: 20 fev. 2024.

SANTOS, Maria do Carmo Rebouças da Cruz Ferreira dos. Constitucionalismo e Justiça Epistêmica: o lugar do movimento constitucionalista haitiano de 1801 a 1805. Rio de Janeiro: Telha, 2021. 134 p.

SANTOS NEVES, Guilherme. Breviário do Folclore Capixaba. Dados bibliográficos
<https://biblioteca.incaper.es.gov.br/busca?b=ad&id=2360&biblioteca=vazio&busca=autoria:%22NEVES,%20L.%20G.%20S.%22&qFacets=autoria:%22NEVES,%20L.%20G.%20S.%22&sort=&paginacao=t&paginaAtual=1>

SANTOS NEVES, Luis Guilherme Santos; PACHECO, Renato. Torta Capixaba. Vitória: Eldorado Comunicacties, 2002.

_____. Espírito Santo. Vitória: Funarte, 1978, 77p.

_____. Bandas de Congo. Cadernos de Folclores, nº 30, Rio de Janeiro, Ed. FUNARTE, 1980.

SANTOS, Tiganá Santana Neves. A cosmologia africana dos Bantu-Kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil. 2019a. Tese (Doutorado em Estudos da Tradução) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019. doi:10.11606/T.8.2019.tde-30042019-193540. Acesso em: 30 jun. 2022.

SANTOS, Wander Luiz Pereira dos; SANTOS JÚNIOR, Jorge Luiz dos. Reconfiguração de uma tradição: o caso da torta capixaba.
https://portal.sbsociologia.com.br/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_details&gid=3038&tmpl=component&Itemid=170. Acesso: 20 dez. 2023.

SECULT / ES. CONGO - PATRIMÔNIO IMATERIAL DO ESPÍRITO SANTO. 1080p, 3:22, 2014. Acessível em:
https://www.youtube.com/watch?v=Sda_kONtpCY&list=WL&index=48. Acesso em 20 ago. 2022.

SILVA, Karine de Souza. “Esse silêncio todo me atordo”: a surdez e a cegueira seletivas para as dinâmicas raciais nas Relações Internacionais. Revista de Informação Legislativa: RIL, Brasília, DF, v. 58, n. 229, p. 37-55, jan./mar. 2021. Disponível em:
https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/58/229/ril_v58_n229_p37. Acesso em: 04 jun. 2022.

_____. "A mão que afaga é a mesma que apedreja": Direito, imigração e a perpetuação do racismo estrutural no Brasil. *Mbote*, Salvador, Bahia, v. 1, n. 1, p. 20-41, jun. 2020. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/mbote/article/view/9381?fbclid=IwAR36usoKdbcil e9IpXC-beWslb3sfO9hI5THnueZhmQv5GWWlm79gw2hILO>. Acesso em: 01 set. 2021.

_____. "Meu mundo, minhas regras": direito internacional, branquitude e o genocídio do povo negro brasileiro <https://www.publicacoesacademicas.uniceub.br/rdi/issue/view/286> Acesso em: 18 ago. 2023a.

_____. O Genocídio Negro e o Assassinato do Refugiado Africano Moïse Kabagambe: o retrato que o Brasil branco-centrado nunca quis revelar ao mundo. Disponível em: <https://www.emporiododireito.com.br/leitura/o-genocidio-negro-e-o-assassinato-do-refugiado-africano-moise-kabagambe-o-retrato-que-o-brasil-branco-centrado-nunca-quis-revelar-ao-mundo>. Acesso em: 08 fev. 2022.

SILVA, Marcos Fabrício Lopes da Silva. Sobre a inteligência. *Boletim da UFMG - Opinião*. Nº 1810 - Ano 39. 2013. Disponível em: <<https://www.ufmg.br/boletim/bol1810/2.shtml>>. Acesso em: 12 mar. 2024.

SILVA, Paulo Roberto. *Panelas de Goiabeiras: a transformação do barro*. 2014. ISBN: 978-85-917673-0-4. Editora Darwin. Vitória, ES. 40p.

SILVA, Rúbia de Almeida. A persistência de práticas cerâmicas do período pré-colonial ao presente: a Cadeia Operatória das panelas de barro de Goiabeiras em Vitória - ES. Dissertação (Mestrado em Antropologia com Área de Concentração em Arqueologia) – Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2023b.

SILVA, Rúbia de Almeida. Registro Fotográfico das Práticas Cerâmicas na Comunidade das Panelas de Goiabeiras em Vitória-ES. *Cadernos do LEPAARQ (UFPEL)*, p. 324-333, 2023c.

SIMÃO, Lucieni de Menezes. *A Semântica do Intangível: considerações sobre o registro do ofício de paneleira do espírito santo*. 2008. 306 f. Tese (Doutorado) - Curso de Doutorado em Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008. Disponível em: <http://ppgantropologia.sites.uff.br/wp-content/uploads/sites/16/2016/07/LUCIENI-MENEZES-SIM%C3%83O.pdf>. Acesso em: 30 out. 2022.

SLAVE VOYAGES. Tráfico Transatlântico de Escravos. Disponível em: https://www.slavevoyages.org/assessment/estimates?selected_tab=timeliness em: 13 abr. 2024.

SONATI, J. G.; VILARTA, Roberto; SILVA, Cleiliane de Cassia; "Influências Culinárias e Diversidade Cultural da Identidade Brasileira: Imigração, Regionalização e suas Comidas – *In: Qualidade de Vida e Cultura Alimentar*. - Orgs. MENDES, Roberto Teixeira; VILARTA, Roberto; GUTIERREZ, Gustavo Luis.", "Qualidade de Vida e Cultura Alimentar. - Orgs. MENDES, Roberto Teixeira; VILARTA, Roberto; GUTIERREZ, Gustavo Luis.", 11/2009, ed. 1, IPES EDITORA, Vol. 1, pp. 11, pp.137-147, 2009.

SONATI, JAQUELINE GIRNOS; VILARTA, ROBERTO; SILVA, Cleiliane de Cassia. Influências culinárias e diversidade cultural da identidade brasileira: imigração, regionalização e suas comidas. *Qualidade de vida e cultura alimentar*, v. 1, p. 137-147, 2009. Disponível em: https://fefnet170.fef.unicamp.br/fef/sites/uploads/deafa/qvaf/cultura_alimentarcap14.pdf Acesso 03 mar. 2024.

SOUSA, Ricardo Alexandre Santos de. A extinção dos brasileiros segundo o conde Gobineau. *Revista Brasileira de História da Ciência*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 21-34, jan | jun 2013. Disponível em: https://www.sbhc.org.br/arquivo/download?ID_ARQUIVO=993. Acesso em 03 out. 2023.

SOUZA, Edileuza Penha de. Cinema na panela de barro: mulheres negras, narrativas de amor, afeto e identidade. 204f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de Brasília, Programa de Pós-Graduação em Educação, 2013. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/17262>. Acesso em: 20 jul. 2022.

SOUZA, S. M. de (Org.). *Cooperativa desfiadeiras de siri : a organização e a gestão do conhecimento*. Vitória, ES : Editora do Autor, 2008. 77 p. il.; 19 cm.

VAINFAS, Ronaldo. *Dicionário Brasil Imperial (1822-1889)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002. ISBN: 8573024410. 752 p.

WEBER, M. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

ZINGA, Afonso Clemente. Os Determinantes do Empreendedorismo: um Estudo Empírico no Contexto Angolano. 2007. Dissertação (Especialidade em Estratégia Empresarial) - Programa de Mestrado em Gestão da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra. Disponível em: https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/9731/1/Afonso%20Zinga_Disserta%C3%A7%C3%A3o%20de%20Mestrado%202007.pdf. Acesso em: 23 abr. 2021.

Filmografia

ACORDAI quem está dormindo – Folia de Reis - Episódio 3. Direção de Beatriz Lindenberg e Jamilda Bento. Vitória: Instituto Marlin Azul, 2021. (13 min.), son., color. Série Griôs de Goiabeiras. Disponível em: <https://youtu.be/rarsr3LarZQ>. Acesso em: 10 out. 2022.

AQUILO que vem do começo do mundo - Benzedeiras - Episódio 6. Direção de Beatriz Lindenberg e Jamilda Bento. Vitória: Instituto Marlin Azul, 2023. (18 min.), son., color. Série Griôs de Goiabeiras. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4ak1Yaa6kQ8&list=PLbOrIwYO5UwzBBJDod2SekVnKU1j6IXTS&index=6>. Acesso em: 27 dez. 2023.

AS GUERRAS da Conquista. Direção de Luiz Bolognesi. 2019. (130 min.) son., color. Série “Guerras do Brasil”. Disponível na Netflix.

ATLÂNTICO Negro: Na Rota dos Orixás. Direção: Renato Barbieri. 1998 (min).

A ÚLTIMA Floresta. Direção de Luiz Bolognesi. Roteiro de Davi Kopenawa Yanomami e Luiz Bolognesi. Trailer: <https://www.youtube.com/watch?v=herqOmo-qT4>. Disponível na Netflix. Acesso: 10 dez. 2023.

BALANÇA que eu quero ver – Cantadeiras de Roda - Episódio 4. Direção de Beatriz Lindenberg e Jamilda Bento. Vitória: Instituto Marlin Azul, 2021. (20 min.), son., color. Série Griôs de Goiabeiras. Disponível em: <https://youtu.be/rarsr3LarZQ>. Acesso em: 10 out. 2022.

CIDADE das Mulheres. Direção de Lázaro Faria. Salvador: X Filmes, 2005. (72 min.), son., color. Legendado.

É DA MÃO de Quem? Paneleiras - Episódio 1. Direção de Beatriz Lindenberg e Jamilda Bento. Vitória: Instituto Marlin Azul, 2021. (16 min.), son., color. Série Griôs de Goiabeiras. Disponível em: Acesso em: 10 out. 2022.

MINHA terra natal - Manguezal - Episódio 5. Direção de Beatriz Lindenberg e Jamilda Bento. Vitória: Instituto Marlin Azul, 2021. (20 min.), son., color. Série Griôs de Goiabeiras. Disponível em: <https://youtu.be/rarsr3LarZQ>. Acesso em: 10 out. 2022.

MULHERES de Barro. Direção: Edileuza Penha de Souza. DF, 2014. (26 min.), son., color. Documentário.

ÔRÍ, Brasil, 1989, cor, 91'. Direção: Raquel Gerber, fotografia: Hermano Penna, Jorge Bodanzky, Pedro Farkas, Adrian Cooper, Chico Botelho, Cláudio Kahns, Jorge Bodanzky, Raquel Gerber, Waldemar Tomas; som: Francisco Carneiro, Lia Camargo, Walter Rogério; montagem: Renato Neiva Moreira; produção: Angra Filmes Ltda., Fundação do Cinema Brasileiro. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1PBQutmbrgakx63IUUD8qOgIM2wKVI4n/view> Acesso em: 26 out. 2022.

PANELEIRAS de Goiabeiras - O Caminho das Mãos. Vitória. 2022. (16min. 31seg.), son., color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=eeXOh7mycfw>. Acesso em: 31 maio. 2023.

PETYGWA MARANGATU – a cura pelo cachimbo sagrado. 2021 (23min. 39seg.), son., color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=UcDjRTDUR90>. Acesso em: 20 out. 2023.

REDE PARA O CONSTITUCIONALISMO DEMOCRÁTICO LATINO-AMERICANO NO BRASIL. Canal YouTube. 2021. Disponível em:

<https://www.youtube.com/@redeparaconstitucionalism7727>. Acesso 26 nov. 2021.

ROSTOS familiares, lugares inesperados: uma diáspora africana global. Direção de Sheila S. Walker. Roteiro: Sheila S. Walker. 2018. (32 min.), son., color. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?time_continue=1664&v=g1BceeLjIRo&feature=emb_title. Acesso em: 25 nov. 2021.

SABERES do Barro: Ofício das Panelas de Goiabeiras. Disponível em:

<https://youtu.be/rarsr3LarZQ>. Acesso em: 10 out. 2022.

SÃO Benedito vai Abrindo meu caminho - Congo - Episódio 2. Direção de Beatriz Lindenberg e Jamilda Bento. Vitória: Instituto Marlin Azul, 2021. (13 min.), son., color.

Série Griôs de Goiabeiras. Disponível em: <https://youtu.be/rarsr3LarZQ>. Acesso em: 10 out. 2022.

SESC TV. SONORA BRASIL: BANDA DE CONGO PANELA DE BARRO. 1080p, 28:55, 2016. Acessível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dkxwP7ul0tY&t=1147s>. Acesso 12 set. 2022.

UNB TV. Diálogos: Davi Kopenawa na UnB. 2017.

<https://www.youtube.com/watch?v=zsoMjJnZvfo>. Acesso em: 24 mar. 2024.

VALORES civilizatórios afro-brasileiros na educação infantil. (Valores afro-brasileiros na educação). 2005. (52 min.), son., color. Série Salto para o Futuro. Disponível em:

http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=50707. Acesso em: 03 set. 2021.

Fonografia

EP4 - MESTRE VALDEMIRO SALES - (Banda de Congo Panela de Barro) - Goiabeiras, Vitória-ES. Locução de: Fábio Carvalho. Papo de Mestres Podcast: 15 fev. 2023. Disponível em:

<https://open.spotify.com/episode/4IgVaUE2H0eu0kWxZt9fKQ?si=eh1kEFUKS8OreZXh-exvqg> 2023. Acesso: 15 Jun. 2023

JAMILDA BENTO. [compositora e cantora]. Valdemiro Sales e Jamilda Bento [arranjo] Somos de Goiabeiras. Vitória: 2022. Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=eeXOh7mycfw>. Acesso em: 31 maio. 2023.

#141 – HELENA THEODORO, COM HELENA THEODORO. Locução de: Marcos Carvalho Lopes. *Canal Filosofia Pop*: 18 out. 2021. Disponível em:

<https://filosofiapop.com.br/tag/helena-theodoro/>. Acesso em 08 ago. 2023.

XÊNIA FRANÇA [compositora]. Roberta de Estrela D’Alva [intérprete]. Interlúdio Garganta. São Paulo: Natura Musical: 2017.